

**Gaudium et spes – C. Würdigung: Theologischer Kommentar zur Pastoralen Konstitution über die Kirche von Hans-Joachim Sander, in: HthKVatII/4 (2005) 581-886, hier: 827-869.**

GS ist die abschließende Ortsbestimmung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Es ist der letzte Text, den das Konzil verabschiedet hat, und zugleich das erste Exemplar der neuen dogmatischen Textgattung, die das Konzil geschaffen hat. Deshalb ist GS auch ein spezieller locus theologicus. Als Konzilstext, zumal als Konstitution hat GS eine hohe Autorität; als neue lehramtliche Textgattung ‚Pastoralkonstitution‘ ist diese Autorität aber noch mit Unsicherheitsfaktoren behaftet. Auf der einen Seite kann klar von der Bedeutung gesprochen werden, die GS hat, auf der anderen Seite gibt es Residuen von Sprachlosigkeit über diese Bedeutung. Das Thema der Würdigung liegt in dem zweiten Umstand. Wie lassen sich die Unsicherheitsfaktoren in der Bedeutung von GS einkreisen? Welche Faktoren können in einem Abstand von vierzig Jahren benannt werden, um die theologische Autorität von GS weiter zu klären? Welcher Stellenwert kommt dabei der bisherigen Kommentierung des Textes zu? Wie aussagekräftig ist der Gebrauch, der in Theologie und Lehramt von GS gemacht worden ist? Ist von GS heute noch etwas zu erwarten, was sich bisher noch nicht gezeigt hat, aber Rückschlüsse auf die Bedeutung erlaubt, die der Text künftig haben wird oder sogar noch weiter verdichten wird? Aber auch: Legen es die Ergebnisse des Experiments, das dieses neuartige Format mit der Wahrheit des Glaubens macht, nahe, keine Wiederholungen anzustreben?

Die letzten beiden Fragen berühren die Frage, ob es ein drittes Vatikanisches Konzil geben soll. Diese Frage wird durchaus gestellt. Wenn sie den Sinn hat, das jüngste Konzil mit einem neuen Konzil zu überbieten, dann ist sie zunächst einmal für eine Kommentierung der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht einschlägig. Schließlich geht es diesem Kommentar primär um die bleibende und noch in vieler Hinsicht nicht eingeholt Bedeutung der Texte dieses Konzils. Mit dem Ruf nach einem dritten Vatikanisches Konzil würde unweigerlich nahe gelegt, die Möglichkeiten der bisher einzigen Pastoralen Konstitution seien ausgereizt oder hätten sich erschöpft. Das zu untersuchen lohnt sich. Welche theologische David Seeber hält die Antwort auf die Frage 25 Jahre nach Eröffnung des Konzils noch offen, aber die Frage selbst gleichwohl für geboten (vgl. Seeber, Zukunft). 40 Jahre nach der Eröffnung hält Hans Küng ein solches Konzil nochmals „für dringend nötig“. (Küng, Wozu Weltethos 51).

Auch im Kardinalskollegium wird die Frage gestellt. So hielt bei der zweiten Synode für Europa 1999 Kardinal Carlo Martini, der damalige Erzbischof von Mailand, seinen Bischofskollegen die schwieriger gewordene Situation der Kirche vor Augen und vertrat die Position, diesen Problemen könne nicht einfach „durch soziologische Untersuchungen, Unterschriftensammlungen oder Pressuregroups entsprochen werden, und vielleicht nicht einmal durch eine Synode“. Stattdessen empfahl er die Benützung eines „universaleren und mächtigeren Instrumentes“ (The Tablet vom 30. 10. 1999).

Qualität hat also die pastorale Ortsbestimmung von GS? Das lässt sich entsprechend der dreigliedrigen Methode von GS auf drei Fragen aufteilen: Wie ist der locus theologicus ihrer Ortsbestimmung beschaffen? Welche Art von locus theologicus stellt sie dar? Und schließlich: Versetzt sie auch heute in die Lage, Zeichen der Zeit zu

bestimmen? Die erste Frage bezieht sich auf die Tragfähigkeit der Aussagen der pastoralen Ortsbestimmung, die zweite auf die Rezeption ihrer Lehren und die dritte auf die Verwendbarkeit ihrer Lehre unter den veränderten Umständen der heutigen Zeit.

## I. SEHEN

### **Stärken und Schwächen der pastoralen Ortsbestimmung von GS**

GS hat Stärken und Schwächen. Die pastorale Ortsbestimmung von GS selbst orientiert sich jeweils an den Stärken der Menschen, Themen, Fragen, mit denen sie sich befasst. Das kann man sich bei der Analyse zum Vorbild nehmen und die Durchsicht dessen, was der Text leistet, von den Stärken her angehen. Die Schwächen des Textes muss man dann nicht verschweigen, aber sie zeigen sich im Rahmen des Tableaus, das von den Stärken bereitgestellt wird. Die Schwächen des Textes haben es zudem unmittelbar mit den Stärken zu tun, die er aufweist. Das erste, was den Text stark macht, ist der Mut, mit dem er vorgeht. Er ist nicht halbherzig, sondern schlägt ein neues Kapitel für die Darstellung des Glaubens auf. Das tut er nicht versteckt, sondern sehr klar. Das Kapitel, das von GS neu aufgeschlagen wird, hat zwei Merkmale. Das eine besteht daraus, keine Ausschließungen als Basis der Glaubensdarstellung zu nehmen, und das andere Merkmal besteht in der Entdeckung des pastoralen Formates, in dem die Bedeutung von Glaubensaussagen präsentiert wird. Wäre man bei dem Stand des Textes geblieben, der vor der Adnexa-Auseinandersetzung erreicht worden war, so könnte man nicht von Mut sprechen. Dann wäre GS ein halbherziger Text geblieben, der sich zwar *ad extra* zur gegenwärtigen Welt hin auf ein neues Gleis begibt, der aber *ad intra* gegenüber der Kirche selbst die Zumutung scheut. Nach der Auflösung des Ausschließungsmechanismus gegenüber den Adnexa steht die Zumutung im Raum, konkrete Situation und allgemeingültige Glaubensposition zweierseitlich zu verbinden. Es ist eine Zumutung von Relativität in der kirchlichen Ordnung der Dinge. GS hat sich diese Relativität zugetraut und traut sie der katholischen Theologie und Kirche ebenfalls zu. Damit betritt der Text definitiv Neuland und erweist sich als eines jener „Abenteuer der Ideen“, welche eine Kraft in sich tragen, eine Zivilisation aufzubauen oder zu verändern. Mit GS wird die Kirche sprachfähig gegenüber der heutigen Zivilisation; sie hat mit dieser Konstitution eine realistische Chance bekommen, sie auch zu verändern. Die zweite Stärke des Textes besteht in dem integralen Anspruch, den er erhebt. Er richtet sich an nicht weniger als an alle Menschen; das ist kein geringer Ausdruck eines Willens zur Macht. Aber diese Macht ist von einem speziellen Zuschnitt, weil sie sich das Gewaltpotential verwehrt, das bei einem solchen Willen zur Macht auftritt. Niemand wird aus diesem Anspruch ausgeschlossen, gleich wie groß die Distanz zur Kirche und ihrer Botschaft jeweils auch sein mag. Die Kirche dieses Textes solidarisiert sich mit allen Menschen, die Not oder Segen darin erfahren, Menschen zu werden. Sie erkennt in ihnen einen Ruf Gottes an sich selbst. Alle haben ihr etwas zu sagen. Das, was jeder Mensch ihr sagt, kann sie sich selbst gar nicht sagen; es hilft ihr, eine angemessene Sprache für ihre eigene Botschaft zu finden. Die Menschen dieser Zeit sind nicht diejenigen, die der Kirche sagen, was ihre Botschaft ist; diese Botschaft und ihre Wahrheit stehen für sich und in Gott. Aber die Menschen stellen den Ort bereit, auf dem diese Botschaft zu etwas

wird, was alle in den Blick bringt und für alle eine Bedeutung hat. Der Sinn der Botschaft lässt sich für die Kirche allein für sich identifizieren; ihre Bedeutung jedoch verlangt nach einer Ortsbestimmung. Um sie zu identifizieren, ist die Kirche auf das Verhältnis zu allen Menschen ihrer Zeit angewiesen. Eine solche Wo-Identität dessen, was ihr selbst heilig ist, stellt eine gehörige Zumutung für die Kirche selbst dar. Die Identifizierung ihrer eigenen Botschaft verlangt nach der Demut, sich der Realität zu stellen und eine Verortung Gottes bei den Menschen anzuerkennen, die unabhängig und jenseits der Kirche selbst stattfindet und die eine anonyme Quelle des Glaubens darstellt.

Die dritte Stärke des Textes besteht darin, dass der eben geschilderte integrale Anspruch ohne Triumphalismus auftritt und auf jede Konfrontation verzichten kann, die nur mit Hilfe von Ausschließungen funktioniert. GS vertraut allein auf die Autorität der christlichen Botschaft und kann auf jedes Machtgehabe verzichten, das die christliche Botschaft im Verlauf der Kirchengeschichte mehr als einmal verdunkelt hat. Deswegen ist die Pastoralkonstitution auch fähig, dem eigenen, kirchlichen Anteil an der Entstehung des Atheismus ins Auge zu sehen. Sie vergibt sich nichts, ein Defizit zu benennen, weil es zur Sache gehört und weil kirchliche Defizite ein nicht zu unterschätzendes Hindernis für die pastorale Ortsbestimmung in der heutigen Welt darstellen. Das ist ein durchaus steiniger Weg; schließlich kann man nach den Maßstäben dieser Welt keine Macht anhäufen, wenn Ohnmacht zugegeben wird. GS dagegen gibt Ohnmacht zu, aber darin qualifiziert es den eigenen Willen zur Macht als einen ehrlichen Dienst an den anderen. Alle sind im Blick, weil der christliche Glaube eine Lebensressource für alle Menschen sein will und werden soll. Er gehört nicht der Kirche, sondern gehört den Menschen; deshalb steht das, was die Kirche zu sagen hat, auch allen zu und sie muss es in einer Weise sagen, dass alle diese Lebensressource für sich jeweils auch nachvollziehen können. Er muss so präsentiert werden, dass er für alle zustimmungsfähig ist. Niemand muss deshalb den Willen zur Macht fürchten, der sich in der universalen Adresse von GS manifestiert; vielmehr sind alle eingeladen, diesen Willen auf der Spur jenes Heils zu halten, das die christliche Botschaft für sich beansprucht. Das schließt die Konfrontation mit dem tatsächlichen Unheil in dieser Welt nicht nur nicht aus, sondern ist überhaupt die Basis, sich ihm in einer heilvollen Weise zu stellen. Um es genauer zu sagen: Es ist eine pastorale Basis, die den Menschen fördern will und dafür alle Möglichkeiten des christlichen Glaubens nutzen wird.

Die vierte Stärke von GS liegt in der Fähigkeit, zugleich universal zu argumentieren und partikular präsent zu sein. Der Text argumentiert auf konkrete historische Situationen hin, ist aber darin signifikant für Problemstellungen, die jenseits der damaligen Situation liegen. Das hat GS der pastoralen Ortsbestimmung zu verdanken, die sich auf die Zeichen der Zeit konzentriert. Bei ihnen handelt es sich ja zwangsläufig um zeitbedingte Erscheinungen, die als gesellschaftliche Probleme durchaus längere Zeit vorhanden sein können, aber eben irgendwann im Wechsel der Zeiten vergehen. Sie sind partikular und kontingent. So gehört die Entkolonisierung der Völker, die *Pacem in terris* als ein damals sehr bedrängendes Zeichen der Zeit anführen kann, heute weitgehend der Vergangenheit an. Aber eine solche Auflösung bedeutet noch lange nicht, dass das frühere Zeichen der Zeit seine Signifikanz verloren hat. Man wird sagen müssen, dass die Entkolonisierung von einer globalen Migration abgelöst worden ist. Menschen aus

den ehemaligen Kolonien wandern in die früheren Kolonialstaaten, weil sie dort mehr Arbeits-, Ausbildungs- und Lebenschancen erhoffen als in den selbstständig gewordenen Staaten. Es sind dabei oftmals die besser Ausgebildeten, was zur Ausdünnung von wichtigen „human resources“ führt. Ebenso wird man die Kriege zwischen ehemaligen Kolonien und die Bürgerkriege innerhalb einer früheren Kolonie nicht zuletzt als Resultate auch des künstlichen Zuschnitts der alten Kolonien ansehen müssen. Die auch nach der Entkolonisierung fortdauernde Ressourcenabschöpfung durch Kapitalmächte auf der Nordhalbkugel trägt das ihre zur Migration bei. Das frühere Zeichen der Zeit bleibt deshalb insofern weiterhin signifikant, als es ungerechte politische, gesellschaftliche und kulturelle Konstellationen freigelegt hat, die sich in neue Zeichen der Zeit fortpflanzen. Die Punktualität eines Problems, das durch ein Zeichen der Zeit aus der Vielfalt der Zeiterscheinungen herausgehoben wird, ist mit einer universalen Herausforderung persönlichen und gesellschaftlichen Lebens verbunden; die Glaubensdarstellung setzt auf dieser universalen Ebene ein, indem sie von einem konkreten Ort ausgeht. Damit wird gesichert, dass die Wahrheiten von christlichen Glaubensaussagen nicht mit dem kontingenten Anteil im Zeichen der Zeit relativiert werden und dass das Zeugnis für diese Wahrheiten nicht sprachlos wird. Aber zugleich wird es ebenso möglich wie nötig, dass diese Wahrheit nicht auf die Relativität zur Geschichte der Menschen, denen sie dienen soll, verzichtet. Sie hält sowohl die notwendige Nähe zum historischen Ort wie die erforderliche Distanz zu dessen vorübergehender Gegenwart. Das ist die eigentliche gnoseologische Leistung von GS. Die Einwände, die Rahner gegen den Text vorgebracht hatte, sind damit erledigt; weder schneidet GS die Glaubensaussagen derart punktuell zu, dass die Existenz des einzelnen gläubigen Menschen lediglich der Platz ist, an dem sie zur Anwendung zu bringen wären, noch sitzt sie einem Kontingenten Zeitoptimismus auf, dessen Positionen schon überholt sind, bevor sie wirklich kirchlich greifen können. GS ist eine pastorale Ortsbestimmung für den Glauben eines Christen oder einer Christin, keine kirchliche Platzanweisung für die gläubige Existenz. Die Freiheit bleibt ebenso gewahrt wie die Verbindlichkeit. Der Zusammenhang von Universalität und Punktualität ist mit der pastoralen Ortsbestimmung von GS aufgezeigt und der systematischen Theologie als Aufgabe gestellt. Auf dieser Basis kann deshalb der historische Sinn wie die übergeschichtliche Bedeutung von christlichen Glaubensaussagen weiter entwickelt werden; man steht damit nicht allein in einem dogmatischen Fortschritt von Glaubensaussagen, sondern auch in einer topologischen Vergrößerung ihrer Aussagekraft. Das ist neu in der Theologiegeschichte und bedeutet einen sehr großflächigen Wechsel in den gedanklichen Rahmenbedingungen der theologischen Sprache. Mit den Mitteln einer antiken und mittelalterlichen Metaphysik lässt sich das nicht mehr gewinnen; hier wird eine Metaphysik nötig, die mit Relativitäten arbeiten und einen Ort in der intellektuellen Pluralität einer nachmetaphysischen Zeit besetzen kann, ohne selbst einem Relativismus das Wort zu reden. Mit der pastoralen Ortsbestimmung von GS ist die Frage nach der hinreichenden Methodologie der Theologie gestellt. Sie wird von GS selbst nicht beantwortet, aber die Suche nach neuen theologischen Ansätzen ist damit eingeläutet worden. Die Plurale und sehr differente Entwicklung innerhalb der katholischen Theologie nach dem Konzil belegt dieses Projekt. Mit den Stärken von GS sind zugleich Schwächen des Textes verbunden. Einige ergeben

sich sogar direkt aus den Stärken. Die erste Schwäche besteht in der nicht immer gewährten Konsequenz; sie ergibt sich aus der Stärke des Textes, den Menschen in den Mittelpunkt der Argumentation zu stellen. Das verführt dazu, anthropologische und moralische Ideale vor die zeitrelevanten Probleme zu stellen und dann bereits vor der Auseinandersetzung mit diesen Fragen Antworten zu präsentieren. Vor allem der zweite Hauptteil ist anfällig für Argumentationsweisen, die sich nur noch verbaliter an pastoralen Perspektiven orientieren, aber realiter einen sozialmetaphysischen Ordnungsdiskurs oder einen politischen Absicherungsdiskurs führen. Hier gibt es sogar Passagen wie jene zur Sexualität, die die pastorale Ortsbestimmung verlassen. Sie tragen Erwägungen Rechnung, für die eine pastorale Grammatik des Glaubens nachrangig ist und die an die Stelle der pastoralen Nicht-Ausschließung von Problemen die Loyalität zu einer nicht pastoral formierten Tradition setzen. In der Passage über die Atomwaffen waren es sogar ganz sachfremde Gründe, mit denen eine pastorale Positionierung zurückgestuft wurde; die Glaubensposition wurde durch eine politische Rücksichtnahme geschwächt und Macht mit Autorität verwechselt. Bei dem Schwachpunkt der mangelnden Konsequenz wird die prinzipielle Zweiheit eines pastoralen Ortes zwischen Innen und Außen nicht gewahrt und entweder das Innen der Kirche über das Außen des Problems gestellt oder das Außen der Politik dem Innen des Glaubens übergeordnet. An die Stelle einer Balance rücken dann wieder Ausschließungsmechanismen ein.

Eine weitere Schwäche besteht in dem nur rudimentär entwickelten Verhältnis zwischen Anthropologie und Soziologie. Es liegt dem Streit zwischen den deutschsprachigen und französischsprachigen Periti über eine fehlende Kreuzestheologie oder einen überzogenen Optimismus-Vorwurf zugrunde. Wer den Menschen unter pastoraler Hinsicht in den Mittelpunkt rückt, bedarf sowohl der Hilfsmittel von Anthropologie wie von Soziologie. Allerdings dürfen beide nicht die pastorale Ortsbestimmung ersetzen, wohl aber können sie von der topologischen Natur der Pastoral zweiheitlich zueinander gestellt werden. Bei der Zuordnung von *Expositio introductiva* und erstem Hauptteil gelingt das nur lose. Die soziologischen Bemühungen der *Expositio* tragen nur bedingt Früchte im ersten Hauptteil und die materialen Aussagen des ersten Hauptteils erwecken den Eindruck, sie würden auf die soziologische Betrachtung lieber verzichten. Dieses Defizit ist zum einen dem Umstand geschuldet, dass es einen Verdrängungsdiskurs von Seiten der anthropologisch formierter Theologie, die sich gerade erst auf dem Konzil gegen die zuvor bestimmende Neuscholastik durchgesetzt hatte, gegenüber den soziologisch geprägten Texten der Untergruppe zu den Zeichen der Zeit gegeben hat. Das offenbarten die Sitzungen von Ariccia, die von der anthropologisch gewendeten Theologie dominiert wurden und bei denen den Texten jener Untergruppe nur ein reduzierter Status eingeräumt wurde. Das Defizit hängt zu anderen an dem ebenso klaren Versuch der Ariccia-Sitzungen, die Zeichen der Zeit als zentralen Begriff vor der vierten Sessio wieder aus dem Text herauszudrängen und die Grammatik dieser Zeichen für das Schema XIII zu neutralisieren. Ohne die Anerkennung der Zeichen der Zeit als Kristallisationskerne einer pastoralen Ortsbestimmung kann jedoch keine tragfähige Verbindung von Anthropologie und Soziologie geleistet werden. Die zweiheitliche Grundgrammatik wird dabei schlicht zu weit an den Rand gedrängt, und allein auf dem Boden der Anthropologie lassen sich die verschämten Machtprobleme, die mit den

Zeichen der Zeit zum Thema werden, nicht deutlich genug benennen. Die Ausschließung der Zeichen der Zeit und der soziologisch vorgenommenen Analyse der Lage der Menschen setzte sich am Ende allerdings nicht durch; die Expositio und wenigstens eine zentrale Benennung des Begriffs der Zeichen der Zeit gelangten in den Text. Gleichwohl war in der Intersessio einfach zu viel Zeit verstrichen, um aus der Zweiheit von Soziologie und Anthropologie, die damit für die pastorale Theologie des Schemas festgeschrieben war, ein nachhaltig erkennbares Konzept zu entwickeln. Deshalb konnte auch der methodische Dreischritt sehen-urteilen handeln nicht hinreichend für das Verhältnis von beiden weiterentwickelt werden. Das bleibt eine wichtige Aufgabe für jede Theologie, die sich heute zustimmend auf GS bezieht. In diesem Kommentar ist der Vorschlag gemacht worden, die Aufgabe mit Hilfe der Topologie zu bewältigen. Sowohl die Basiselemente des menschlichen Daseins wie die Grundstrukturen der Gesellschaft sind Orte, denen die Theologie nicht ausweichen kann, wenn sie sich mit den Menschen solidarisiert, die um die gesellschaftliche Anerkennung ihrer Würde ringen müssen. Der Respekt vor der menschlichen Existenz wie auch die Ernüchterung um die gesellschaftlichen Defizite in Sachen Menschenrechte und Menschenwürde gehen in diese Topologie ein. Beides zusammen bringt für die Darstellung des Glaubens den Ortswechsel mit sich, der sich mit GS in die lehramtliche Geschichte des christlichen Glaubens eingeschrieben hat.

Eine letzte Schwäche ergibt sich aus der größten Stärke des Textes, die in seiner Fähigkeit liegt, niemanden auszuschließen. Das wird von GS als Strategie nach außen hin durchgehalten und darin ist der Text signifikant und vorbildlich für die pastorale Ortsbestimmung des Konzils. Damit ist das größere Problem nicht gelöst, das von denen erzeugt wird, welche innerhalb der Kirche nicht bereit sind, diese Nicht-Ausschließung zu akzeptieren. Die Konzilsväter, die GS und die ihm nahe verwandten Texte DiH und NA gestützt und getragen haben, konnten sich damals wahrscheinlich nicht vorstellen, dass die eigentlichen Gegner eines pastoralen Ortswechsels der Kirche zu Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, nicht außerhalb der Kirche saßen, sondern in ihr zu finden waren. Das blieb lange verborgen oder wurde – wie etwa die Attacke von Marcel Lefebvre auf die konziliare Autorität der Adnexa – zu den normalen konzilspolitischen Querelen gezählt. Aber es ging dabei um mehr. Es ging um den Respekt vor der Autorität des neuen Ortes, zu dem sich die Kirche mit GS entschieden hat: „in der Welt von heute“. Lefebvre und diejenigen, für die er in der Konzilsminorität sprach, wollten diese Autorität nicht anerkennen; Autorität billigte Lefebvre nur der katholischen Kirche zu, sofern sie in der Linie ihrer Traditionen bleibt. In einer Welt, die sich von der Kirche differenziert hatte, war er lediglich bereit, die Schwächen von Sünde und Verderbnis zu sehen. Menschen mit solchen Einstellungen galten Johannes XXIII. als Unglückspropheten in der Kirche. Die Gefahr ihrer schielenden Seelen wurde auf dem Konzil unterschätzt. Deshalb nahm man es hin, dass die pastorale Ortsbestimmung einer Pastoralkonstitution für Lefebvre reinster Modernismus war und grenzte sich nicht deutlich und ausdrücklich genug gegen solcherlei Vorstellungen ab. Man wollte Lefebvre nicht ausgrenzen, was richtig war. Aber man setzte sich zu wenig mit der Falschheit seiner Standpunkte und ihren Ausschließungsmechanismen auseinander. Lefebvre bezeichnete wichtige Dokumente

des Konzils auch zehn Jahre nach ihrer Verabschiedung noch als Schemata: „Lesen Sie die Beschreibung der modernen in Umbruch begriffenen Zeit am Anfang des Schemas über ‚Die Kirche in der Welt von heute‘ ; lesen Sie die Schlußfolgerungen, sie sind reiner Liberalismus. Lesen Sie das Schema über die ‚Religionsfreiheit‘ und vergleichen Sie es mit der Enzyklika ‚Mirari vos‘ von Gregor XVI., mit ‚Quanta cura‘ von Pius IX., und Sie werden fast Wort für Wort den Widerspruch feststellen. Zu sagen, daß die liberalen Ideen das Zweite Vatikanische Konzil nicht beeinflußt haben, bedeutet, Evidentes zu leugnen. Die innere wie die äußere Kritik beweisen es in reichem Ausmaß.“ Liberalismus bedeutet hier Aussöhnung mit Revolution und Reformation und diese beiden durften bei ihm keine Autorität gewinnen. Bei dieser Identifikation von Autorität mit der Tradition der katholischen Kirche steht man auf der einen Seite vor einer modernen Wer-Identifikation reinsten Wassers, über die sich Lefebvre und seine Anhänger nicht klar sind, und zum anderen vor einem zwar unausgesprochenen, aber zugleich massiven Machtanspruch. Die Kirche allein kann sagen, wohin die Menschheit sich bewegen darf und soll. Die Verwechslung von Macht und Autorität ergibt sich aus der Unfähigkeit, sich mit dem Ort zu identifizieren, an dem die Kirche sich befindet. Die Bedeutung der topologischen Verweigerung wird auf dem Konzil unterschätzt. Aber sie rührt an den Kristallisationskern der Lehre des Konzils. Sie bedeutet nichts weniger als eine Glaubensdarstellung im Modus eines Ressentiments gegen jene, die nicht im Zugriff kirchlicher Macht sind, sowie im Modus einer Versteifung auf die – tatsächlich ja vorhandenen – Schwächen in der gegenwärtigen Welt. Mit einem solchen Ressentiment wird aber aus der kirchlichen Autorität in der Welt ein Machtanspruch über die Welt, den sie weder von ihrem Glauben her rechtfertigen kann noch jemals tatsächlich einlösen könnte. Es gehört zu den Schwächen von GS, dieses Ressentiment und jenen Machtanspruch nicht ausdrücklich angesprochen zu haben und beiden nicht bereits im Text zu widerstehen. Das ließ auf der einen Seite Restbestände einer kirchlichen Dekadenz gegenüber der veränderten Welt zu und gab einer Art „Antikonzil“ schon vor Konzilsende Raum. Deshalb konnte man wie der Berliner Kardinal Bengsch – der zwar nicht zum Antikonzil gerechnet werden sollte, weil das seiner Position nicht gerecht wird, gleichwohl aber auch die Unterschrift unter die Pastorkonstitution verweigerte – mit Behauptungen zum Papst gehen, die Aussagen von GS schienen „fast wörtlich identisch zu sein mit den Phrasen kommunistischer Propaganda, in unseren Gegenden auch von den sogenannten ‚progressiven Christen‘ immer wieder von neuem wiederholt“. Derlei Identifizierungen von GS verhinderten in manchen Ortskirchen wichtige und notwendige pastorale Ortsbestimmungen für lange Zeit. Solche Einstellungen sind nicht nur sachfremd, sondern unterhöhlten die Basisgrammatik von GS und damit die werdende Weltkirche. Wenn bei Menschen, Ereignissen, politischen Konstellationen, Texten Stärken und Schwächen auftauchen – was der Regelfall sein dürfte –, dann darf man die Schwächen nicht verschweigen oder beiseite schieben, aber man darf sie nicht zu der Größe machen, um die sich alles dreht. Was vielmehr notwendig ist, ist die Auseinandersetzung mit den Schwächen, die sich in der Kirche selbst finden. Im Außen sind die Stärken wichtiger, im Innen dagegen die Schwächen. Sonst wird der Tunnelblick einer Unglücksprophetie entwickelt, der die Anwesenheit Gottes im Außen nicht entdecken kann. Das gilt auch für die Auseinandersetzung mit GS selbst; auch hier droht der Tunnelblick der Unglücksprophetie.

Der Text hat Schwächen, aber sie verdrängen seine Stärken nicht. Beide gehören zu seiner pastoralen Ortsbestimmung. Sie hat Autorität, weil ihre Stärken Kirche und Theologie sprach- und handlungsfähig in den veränderten Zeiten machen. Sie hat sogar über ihre Schwächen hinweg Autorität, weil die meisten von ihnen aus den Stärken resultieren. Diese Autorität muss nun eingeschätzt werden; an ihr entscheidet sich, ob GS weiterhin etwas zu sagen hat und wohin das die Theologie bringt. Deshalb steht nun die Anschlussfrage an: Welche Qualität hat der locus theologicus, den GS in die Theologiegeschichte eingeführt hat?

## II. URTEILEN.

### Der Ortscharakter der Wahrheit als neuralgischer Punkt der Rezeption von GS

GS fasziniert und erschreckt theologische Ansätze. Es ist ungewohnt, wenn von Seiten des Lehramtes Relativitäten in theologische Perspektiven hineingebracht werden, während man bis dahin gewohnt war, sich im Wesentlichen mit dem eigenen Diskurs zu identifizieren und dort eine nicht relativierbare Wahrheit des Glaubens zu präsentieren. GS bestreitet nicht, dass die Wahrheiten des Glaubens nicht relativiert werden dürfen. Die Pastoralkonstitution bezieht sich vielmehr an entscheidenden Passagen des Textes ausdrücklich auf Wahrheit und besteht auf der Wahrheit des Glaubens. Vom Gewissen sagt sie, dass hier Christen und Nichtchristen jeweils die Wahrheit suchen: „Durch die Treue gegenüber dem Gewissen verbinden sich die Christen mit den übrigen Menschen, um die Wahrheit zu suchen und die so vielen sittlichen Probleme, die sich sowohl im Leben der Einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben erheben, in der Wahrheit zu lösen.“ (GS 16) Vom Kern des christlichen Glaubens, Christus, sagt sie, dass in ihm die Wahrheiten des Lebens und der Menschen zusammentreffen: „Christus, der schlechthin neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Mysteriums des Vaters und seiner Liebe dem Menschen selbst den Menschen voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung. hEs isti also keineswegs verwunderlich, dass in Ihm die vorgenannten Wahrheiten ihren Quell finden und ihren Gipfelpunkt erreichen.“ (GS 22,1) Von der Kirche sagt sie, dass ihre Konzentration auf das Geheimnis Gottes die Wahrheit über den Menschen erschließt:

„Da aber der Kirche anvertraut ist, das Mysterium Gottes, der das letzte Ziel des Menschen ist, kundzutun, erschließt sie dem Menschen gleichzeitig den Sinn seiner eigenen Existenz, das heißt die innerste Wahrheit über den Menschen.“ (GS 41,1)

1. *Der pastorale Zusammenhang von nicht relativierbarer Wahrheit und Relativität* Die Art und Weise, wie GS die Wahrheit des Glaubens präsentiert, hat jedoch einen neuen Ton. Der Bezug auf die Wahrheit ist stets ortsbezogen; Wahrheit wird konsequent und durchgängig topologisch qualifiziert. Die Wahrheit des Glaubens bedeutet bei GS eine pastorale Ortsbestimmung. Wenn GS von der Wahrheit spricht, dann wird das in Auseinandersetzung und im Verweis auf eine konkrete, jeweils im Einzelnen historisch qualifizierbare Situation geleistet – das Gewissen jedes einzelnen Menschen, Christus im Verhältnis zu jedem Menschen und schließlich die Kirche in Relation zu allen Menschen. In dieser ortsbezogenen, topologisch qualifizierten Weise wird Wahrheit auch zu einem



Verwerfungsgrund:

„Von der Wahrheit weichen die ab, die, weil sie wissen, dass wir hier keine bleibende Stadt haben, sondern die künftige suchen, meinen, sie könnten deswegen ihre irdischen Pflichten vernachlässigen, ohne dabei zu beachten, dass sie gerade durch den Glauben gemäß der Berufung, mit der ein jeder berufen wurde, mehr zu deren Erfüllung gehalten sind.“ (GS 43,1) Wer sich auf die Wahrheit Gottes und die Wahrheiten des Glaubens bezieht, darf den konkreten Fragen und Problemen nicht ausweichen, die sich hier und jetzt, unter Menschen und gegenüber der Gemeinschaft von Menschen stellen. Daraus ergibt sich eine so weitgehende Achtung vor der Pluralität der pastoralen Orte, an denen die Wahrheiten des Glaubens gefordert sind, dass die Nicht-Ausschließung zum Kriterium für die Darstellung der Wahrheit wird. Dieses Kriterium geht so weit, dass es selbst die einschließt, die gegen die Kirche wegen dieser Wahrheit vorgehen: „Die Sehnsucht nach einem solchen Gespräch, die allein von der Liebe zur Wahrheit geleitet wird, schließt – freilich unter Wahrung der angemessenen Klugheit – von unserer Seite niemanden aus, weder jene, die die vortrefflichen Güter des menschlichen Herzens pflegen, ihren Urheber aber noch nicht anerkennen, noch jene, die sich der Kirche entgegenstellen und sie auf vielfältige Weisen verfolgen.“ (GS 92,5) Die Kirche gibt der Wahrheit Gottes einen pastoralen Ort, wenn und so weit sie in der Lage ist, allen Menschen, mit denen Gott von sich her verbunden ist, einen Ort in ihrer eigenen Mitte zu geben: „Der Vater will aber, dass wir in allen Menschen Christus als Bruder erkennen und wirksam lieben, sowohl im Wort als auch im Werk, indem wir so Zeugnis ablegen für die Wahrheit, und den anderen das Mysterium der Liebe des himmlischen Vaters mitteilen.“ (GS 92,1)

Dieser konsequente und auch strikt durchgehaltene Ortsbezug der christlichen Wahrheit macht es GS möglich, zugleich der Nicht-Relativierbarkeit der Glaubenswahrheit und ihrer Relativität mit Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, Ausdruck zu geben. Die pastorale Ortsbestimmung von GS ist zu einer solchen Zweiheit fähig; damit wird die Theologie ebenso sehr dynamisiert wie genötigt, über ihre bisherigen Vorstellungsgrenzen hinauszugehen. Mit GS werden durch den Ortsgehalt der Wahrheit, der zwangsläufig im pastoralen Plural auftritt, Türen für neue theologische Fragestellungen in einem Umfang geöffnet, der kaum anders als atemberaubend genannt werden kann und der eine herkömmliche Theologie schnell sprachlos machen kann. Das, was alle Menschen allgemein und jeden einzelnen Menschen konkret angeht, wird zum Thema der Theologie erklärt; keine menschliche Lebensäußerung wird ausgenommen, noch nicht einmal jene, die sich klar gegen die Glaubensvorstellungen der Kirche richten. Es gibt also zunächst einmal nichts von dem, was Menschen umtreibt, das aus der Rede von Gott herausgehalten werden darf, wenn sie im Modus einer pastoralen Ortsbestimmung vorgenommen wird. Das ist auf den ersten Blick eine glatte Überforderung, weil Theologie schlicht und ergreifend nicht zu allem etwas zu sagen hat und über die meisten ausdifferenzierten Verhältnisse moderner Gesellschaften sprachlos ist, weil ihr die erforderlichen Spezialkenntnisse fehlen. Aber GS fordert diese Auseinandersetzung mit der Gesamtheit von dem, was für Menschen signifikant ist, auch nicht in dem universalistischen Modus ein, der aus der hohen Zeit der christlichen

Theologiegeschichte bekannt ist. In der Scholastik gab es einen Gesamtanspruch der Theologie, der in umfassender Weise die Ordnung der Dinge formulierte und jeder Äußerung und Idee für das menschliche Leben einen klar definierbaren Platz zuwies; dieser Platz bemaß sich danach, was in dieser Ordnung im Singular als am besten dafür geeignet vorgesehen war. Eine ähnliche Absicht war zu Beginn des Konzils für die „ecclesia ad extra“ durchaus noch im Bereich des Denkbaren.

Der erste Textentwurf zum Schema XVII, der von Kardinal Ottaviani zu verantwortende Text aus der ersten Intersession, war noch mit eben dieser Perspektive gearbeitet. Der Gesamtanspruch von GS wird dagegen in einem Modus gestellt, der den universalen Sinn der Glaubenswahrheit mit der Bedeutung an konkreten Orten im Plural verbindet. Es kann deshalb nicht Sache der Theologie sein, den Rahmen einer Ordnung der Dinge vorzugeben, der alles andere und jeder Einzelne umfassend untergeordnet wird. Es ist auch nicht ihre Sache, jedem und allem einen Platz in dieser Ordnung vorzugeben, an die sie glaubt, ehe die jeweilige humane oder inhumane Situation nicht zur Sprache gekommen ist.

Der Grund dafür liegt im kirchlichen Grund des Glaubens selbst: Die integrale Kraft zur Berufung jedes Menschen bleibt bei Gott, sie gehört nicht der Kirche. Gott verbindet sich dafür auch eigens mit jedem Menschen und gibt ihm eine Autorität für die Menschwerdung, zu der er oder sie jeweils von Gott berufen ist. Sache der Theologie ist es zunächst einmal, dieser göttlichen Berufung zum Menschsein bei den Menschen von heute nicht auszuweichen. Entsprechend nimmt sie jene Ordnung der Dinge zur Kenntnis, die es unter den Menschen von heute gibt, und macht sich die Situation zu Eigen, mit der Menschen dort konfrontiert sind. Der erste Schritt ist also nicht die Vorgabe der Glaubenswelt, die für jeden und alles den angemessenen Platz vorgesehen hätte, sondern der Respekt vor dem, was Menschen hier und heute, konkret und vor Ort erfahren und erleben müssen. Auf dem Boden dieses topologischen Respekts gilt es dann, die Sicht der Dinge zu entwickeln, die dem Glauben eigentümlich ist und mit der eine integrale Orientierung vorgeschlagen werden kann. Diese Sicht der Dinge folgt einer „engagierten Unaufdringlichkeit“ und darin liegt eine Stärke ihrer Überzeugungen. Der Gesamtanspruch auf die Wahrheit des Lebens und auf das, worauf es im Leben ankommt, bleibt erhalten, aber er wird nicht in einem für alle einheitlichen Modus aufgestellt, sondern in einer topologisch qualifizierten Weise verbindlich gemacht. Er tritt entsprechend im Modus von Pluralität auf. An die Stelle einer großen Ordnungsschematik, die von der Theologie für alles und jeden verantwortet wird, tritt eine Serie von Orten, in denen mit dem Glauben signifikante Aussagen getroffen werden, die durchaus und in begründeter Hoffnung für alle eine Bedeutung haben können. Die Serie dieser Orte sind die Zeichen der Zeit, an denen die Darstellung des Evangeliums Kristallisationskerne findet. Die Rechenschaft für die Hoffnung, die in der christlichen Glaubenswahrheit liegt, und die pastorale Ortsbestimmung gehen Hand in Hand. Sie gelingt, wenn die prinzipielle Relativität der Glaubensaussage mit der Realität des gegenwärtigen menschlichen Lebens anerkannt wird. Die Relativität der pastoralen Ortsbestimmung gibt der Theologie die Möglichkeiten an die Hand, um der Relativierung der Glaubenswahrheiten zu wehren.

Aber gerade dieser Zusammenhang ist für jene Rede von Gott eine Zumutung, die bis

zum Konzil die Themen und das Feld der Themen bestimmt hat. Denn schließlich ist der damit skizzierte Ort prekär und verlangt nach einer neuen Sprache für die Wahrheiten des Glaubens. Diese Sprache kann es in unterschiedlichen Sprechweisen geben, bei denen jedoch eine grammatische Voraussetzung notwendig ist: Sie bedürfen einer topologischen Aufmerksamkeit. Je weiter der jeweilige theologische Ansatz von einem Ortsbezug entfernt ist und je weniger seine Positionen in Auseinandersetzung mit der Autorität von realen Orten entwickelt ist, desto größer sind die Schwierigkeiten eines solchen Ansatzes mit GS. Je leichter eine Theologie sich auf Orte einlassen kann, desto leichter fällt ihr die Rezeption von GS. Entsprechend wandelt die Rezeption der Lehre von GS innerhalb der Theologie zwischen der Anziehungskraft des integralen Anspruchs der pastoralen Ortsbestimmung und den Abstoßungsmechanismen gegenüber den topologisch qualifizierten Notwendigkeiten dieses Anspruchs. Und bisweilen ist sogar beides zugleich vorhanden.

## *2. Die Rezeption bei Kardinal Ratzinger sowie der Glaubenskongregation und Papst Benedikt XVI.*

Ein ausgesprochen markantes und bedeutsames Beispiel für das topologische Problem in der Rezeption von GS ist der frühere Kardinal Joseph Ratzinger, jetzt Papst Benedikt XVI.; er schwankt zwischen Nähe und Distanz zu GS in allen Phasen seiner theologischen Existenz. Diese Haltung ist nicht nur wegen der lehramtlichen Position bedeutsam, die er als Leiter der Glaubenskongregation innehatte und die er jetzt als Papst Benedikt XVI. besitzt. Die folgende Einschätzung seiner Rezeption von GS muss sich auf den Kardinal beschränken, weil sie in den Tagen der Amtseinführung als Papst Benedikt XVI. geschrieben ist. Diese Rezeption ist ebenso in ihrem Wechsel von Nähe und Distanz, von Angezogen-Sein und Abstand-Halten signifikant, das Joseph Ratzingers Äußerungen zur Pastoralkonstitution durchzieht. Auf der einen Seite hat er sich beständig auf GS bezogen und verschiedene Anlässe genutzt, die Lehre von GS zu kommentieren. Dabei lässt sich allerdings zugleich beobachten, wie beständig das Problem ist, die topologische Grammatik der Pastoralkonstitution in die eigene Theologie zu integrieren. Joseph Ratzinger hat sich nicht nur als Peritus während des Konzils in das Ringen um das Schema XIII eingebracht, sondern auch unmittelbar nach dem Konzil einen wichtigen Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Hauptteils geschrieben. Im Zusammenhang von GS 17 findet sich in diesem Kommentar eine Äußerung, die für Ratzingers Rezeption des topologischen Unternehmens von GS signifikant ist: „der Versuch, an die christliche Anthropologie von außen heranzuführen und die Glaubensaussage von Christus dabei allmählich zugänglich zu machen, hat hier zu der falschen Konsequenz verleitet, das Eigentliche des christlichen Glaubens als das vermeintlich weniger Dialogfähige vorderhand beiseite zu lassen“. Die Anerkennung des Außen als einer konstitutiven Größe der Glaubensdarstellung wird der Frage ausgesetzt, ob diese Außenbeziehung den eigentlichen Kern des Glaubens schwächt. Ratzinger befürchtet eine defizitäre Bekenntnisfähigkeit, wenn man von außen nach innen und nicht umgekehrt verfährt. Gerade die Zweiheit von außen und innen macht aber die Basisperspektive der pastoralen Ortsbestimmung von GS aus. Für die Pastoralkonstitution gilt: Wem oder was die Kirche im Außen ihrer selbst unter den Menschen begegnet, das führt sie nicht von Christus weg; es führt sie auf ihn hin, weil sie damit über den Kern des

Glaubens auf die Probleme der Menschen des jeweiligen Heute dialogfähig wird. Ein solcher Weg von außen nach innen lässt Ratzinger dagegen ausgesprochen skeptisch werden und ist für seine Basisanschauung der Glaubensdarstellung eine echte Zumutung. Diese Grundanschauung geht von der „Wir-Struktur des Glaubens als Schlüssel zu seinem Gehalt“ aus. Ratzinger ist es um die Gemeinsamkeit des kirchlichen Bekenntnisses auf dem Boden dieses Bekenntnisses zu tun. Das garantiert über die Geschichte hinweg den bleibenden Sinn des christlichen Glaubens und gibt eine Identität im Sinne einer communialen Wer-Identität:

„Das Ich des Credo schließt also den Übergang vom privaten Ich zum ekklesialen Ich ein. In der Subjektform ist demgemäß das Ich der Kirche vom Credo strukturell vorausgesetzt: Nur in der *communio* der Kirche spricht sich dieses Ich aus; die Einheit des bekennenden Subjektes ist die notwendige Entsprechung und Folge des bekannten ‚Objektes‘, des glaubend bekannten Gegenüber, das darin aufhört, bloßes Gegenüber zu sein. Wenn es dieses Ich des Credo, hervorgerufen und ermöglicht durch den trinitarischen Gott, wirklich gibt, dann ist damit die hermeneutische Frage grundsätzlich beantwortet. Denn dann ist dieses transtemporale Subjekt, die *communio Ecclesiae*, die Vermittlung zwischen Sein und Zeit.“ Eine solche Position muss unweigerlich einen deutlichen Abstand zu der pastoralen Ortsbestimmung von GS halten. Das ergibt sich nicht aus dem Wechsel von Ich zum Wir; dieser Wechsel ist ein dogmatisch selbstverständlicher Vorgang. Das Problem ergibt sich daraus, dass der Ort des Credo, die „*communio Ecclesiae*“, vom Kardinal eben nicht als Ort begriffen wird, sondern als ‚transtemporales Subjekt‘ aus jeder Ortsbestimmung herausgenommen wird. Das, was für GS ein entscheidender Ort des Glaubens ist, eben die *Communio* der Kirche im Sinne der Pastoralgemeinschaft der Kirche mit allen Menschen von heute, wird dann nicht topologisch qualifiziert; die kirchliche Gemeinschaft bleibt mit sich selbst identisch und wird nicht als ‚in der Welt von heute‘ identifiziert. Die trinitarische Präfiguration, die Ratzinger für diese *Communio* voraussetzt, kann dann auch nicht als Gravitationszentrum einer pastoralen Ortsbestimmung wirken.

Entsprechend hat Kardinal Ratzinger eine erkennbare Reserve gegenüber der pastoralen Ortsbestimmung von GS. Er sieht in ihr „eine Art Gegensyllabus“, die aber kein dogmatisches Eigengewicht entwickeln kann. Die elementare Zweiheit der pastoralen Position des Konzils wird deshalb auch in einen universalen Singular überführt. Zum 10jährigen Konzilsjubiläum verwahrt sich Ratzinger gegen die Fokussierung auf den ‚Geist des Konzils‘ und besteht darauf, das Zweite Vatikanische Konzil sei ganz zu lesen – „und zwar orientiert auf die zentralen theologischen Texte zu und nicht umgekehrt, dann könnte solche Besinnung für die ganze Kirche fruchtbar werden und zur Konsolidation in nüchterner Reform helfen. Nicht die Pastoralkonstitution mißt die Kirchenkonstitution, schon gar nicht die isoliert genommene Intention der einleitenden Abschnitte, sondern umgekehrt: Nur das Ganze in der richtigen Zentrierung ist wirklich Geist des Konzils“. Eine solche Interpretation nimmt GS nicht nur aus den zentralen theologischen Texten des Konzils heraus, was durchaus keine singuläre Meinung ist und sich ja bereits auf dem Konzil in der Debatte um die Qualifizierung des Schema XIII findet. Vielmehr wird durch die Forderung nach der ‚richtigen Zentrierung‘ die elementare Zweiheit einer pastoralen Ortsbestimmung übersehen. Als Modell scheint

dabei ein Kreis zu dienen und nicht die Balance zwischen einem Innen-Pol und einem Außen-Pol wie bei einer Ellipse. Zwar anerkennt auch Ratzinger, dass „auch die Kirche neu vor der Frage ihrer Ortsbestimmung in dieser Welt und in ihren Nöten“ steht. Aber wie Don Quijote muss die Kirche dabei bereit sein, nach außen hin als Narr zu gelten, während sie nach innen hin auf die bleibenden Werte einer Einfalt des Guten und eines reinen Herzens setzt. Deshalb zieht er nach zehn Jahren GS eine bezeichnende Konsequenz: „Aber wir müssen zu neuer Besinnung bereit sein auf das, was im Wechsel der Zeiten das wahrhaft Tragende ist. Das unbeirrbar zu suchen und die Narrheit des Wahren heiteren Herzens ohne Abstrich zu wagen, scheint mir die Aufgabe für heute und morgen: der wahre Kern des Weltdienstes der Kirche, *ihre* Antwort auf ‚Freude und Hoffnung, Trauer und Angst des Menschen von heute‘.“ An dieser Interpretation sind zwei Dinge für die Einschätzung von GS signifikant. Zum einen fällt der erneute Wechsel von Singular und Plural auf, dieses Mal allerdings vom Plural der Menschen von heute im Eröffnungssatz von GS zum Singular des Menschen. Zum anderen ist der Platz dieser Einschätzung markant. Mit ihr schließt Kardinal Ratzinger seine Theologische Prinzipienlehre ab, das Zitat ist der letzte Satz dieses Buches, das in der ersten Zeit seiner Leitung der Glaubenskongregation zusammengestellt wurde. GS ist damit für Kardinal Ratzinger zum einen ein Text, der die Aufgabenbeschreibung für seine Theologie in der Leitung der Glaubenskongregation ermöglicht; zum anderen wird der Text nicht als pastorale Ortsbeschreibung gelesen, mit der sich die Kirche dem Plural der Menschen stellt und stellen kann. Dieser Plural der Orte, an denen Menschen hier und jetzt Freude und Hoffnung, Trauer und Angst erfahren, speziell der Ort der Armen und Bedrängten aller Art, wird vom Präfekten der Glaubenskongregation nicht aufgegriffen. Er sieht seine Aufgabe vielmehr darin, einer Relativierung der Glaubenswahrheiten auf allen Feldern der Theologie zu wehren. Das war Aufgabe seines damaligen Amtes und ist nicht weiter zu kritisieren. Aber es stellt sich damit unweigerlich das Verhältnis dieser Aufgabe zu GS. Insofern es einen Bezug auf die genannte Pluralität der Orte nun einmal nicht ohne Anerkennung der nicht relativistischen Relativität von Zeichen der Zeit und Darstellung des Evangeliums geben kann, befindet sich die Lehre von GS in einer geradezu prekären Zone; in dieser Zone müsste der Unterschied zwischen der von GS verfolgten Relativität und jenem Relativismus geklärt werden, den die Glaubenskongregation abwehren muss. Die von Kardinal Ratzinger verantworteten Texte der Glaubenskongregation machen sich diese Klärung nicht zu Eigen. Für sie hat entsprechend GS keinen herausgehobenen Rang, der eine ortsbezogene Verteidigung der Wahrheiten der kirchlichen Lehre nahe legen würde. In der Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus*, die ja der Abwehr eines Relativismus im Verhältnis zwischen der Heilswahrheit des christlichen Glaubens und den anderen Religionen gewidmet ist, zeigt sich das deutlich. *Dominus Iesus* nimmt insgesamt sieben Mal auf GS Bezug; davon sind sechs Zitate. Der Gebrauch, den *Dominus Iesus* dabei von GS macht, geht allein und ausschließlich auf die zentrale Stellung, die GS über Christus lehrt. Das ist der eine und auch unverzichtbare Pol von GS; es ist der Innen- Brennpunkt seiner Ortsbestimmung und ist für diese Erklärung entsprechend ihrer Problemperspektive unverzichtbar. GS 22, der christologisch am stärksten verdichtete Artikel von GS, ist zudem die zentrale Stelle für das Lehramt von Johannes Paul II. gewesen, des Vorgängers von Benedikt XVI. –

worauf später noch einzugehen sein wird. Aber der andere Pol von GS, der Außen-Brennpunkt seiner Lehre, wird von *Dominus Iesus* nicht aufgegriffen. Besonders deutlich wird das in der Nr. 12, die GS 22,5 vollständig zitiert, wo es heißt, „dass der Geist allen die Möglichkeit anbietet, in einer Gott bekannten Weise diesem österlichen Mysterium zugesellt zu werden“. *Dominus Iesus* ist es bei diesem Zitat um das Wirken des Geistes zu tun, womit begründet werden kann, „dass es nur eine einzige göttliche Heilsordnung gibt ...“, die „im Mysterium der Inkarnation, des Todes und der Auferstehung des Sohnes Gottes Wirklichkeit wird und die durch die Mitwirkung des Heiligen Geistes vergegenwärtigt und in ihrer Heilsbedeutung auf die ganze Menschheit und das Universum ausgedehnt wird“. Die Bedeutung, die GS 22,5 der Nicht-Ausschließung derer gibt, die bisher und künftig nicht zur Kirche gehören, wird in der Erklärung nicht aufgegriffen. Für eine pastorale Ortsbestimmung wäre diese Grammatik jedoch unverzichtbar. Man kann daraus den Schluss ziehen, dass diese Erklärung auf den topologischen Gehalt von GS verzichtet und allein auf den Innen-Pol in der Zweiheit der Ortsbestimmung besteht. In der Erläuterung, die Kardinal Ratzinger bei der Vorstellung dieser Erklärung gegeben hat, lässt sich ein Grund für diese reduzierte Rezeption finden; sie ergibt sich aus dem Begriff des Relativismus und der Vorstellung vom relativistischen Denken: „Die neue, ideologische Form des Dialogs, die leider auch in das Innere der katholischen Kirche und in gewisse theologische und kulturelle Bereiche eingedrungen ist, zielt ab auf die Relativierung des ‚Dogmas‘ – sie ist das Gegenteil von ‚Bekehrung‘ und ‚Sendung‘. Dialog bedeutet für ein relativistisches Denken: die eigene Position oder den eigenen Glauben und die Überzeugungen der anderen auf die gleiche Ebene heben, so daß sich alles auf einen Austausch von grundsätzlich gleichwertigen, relativen Meinungen reduziert mit dem Ziel, ein Maximum an Zusammenarbeit und Integration zwischen den verschiedenen religiösen Auffassungen zu erreichen.“ Die Stärken und Schwächen in den unterschiedlichen Positionen, die sich bei einem Dialog begegnen, spielen hier keine Rolle. Sie sind aber für GS zentral, weil die Pastoralkonstitution sich entschieden an den Stärken des jeweiligen Gegenübers orientiert. Damit wird keiner falschen Reduktion der eigenen Wahrheit das Wort geredet, was Kardinal Ratzinger hier ‚relativistisches Denken‘ nennt. Vielmehr wird ein Grundrespekt darüber zum Ausdruck gebracht, dass die Positionen der anderen für die Klärung über Sinn und Bedeutung der eigenen Position hilfreich und weiterführend sind. Der Dialog, der von GS geleitet ist, bezieht sich deshalb stets auf konkrete Orte, an denen Probleme und Chancen menschlichen Lebens signifikant zu Tage treten. Diese Fähigkeit der Ortsbestimmung ist in der Rezeption von GS bei Kardinal Ratzinger nicht weiter entwickelt worden. Es ginge bei einer solchen Ortsbestimmung dann nicht mehr nur um den Dialog zwischen Kirche und anderen Religionen überhaupt, sondern um einen Dialog über konkrete und unausweichliche Probleme in der Welt von heute, die alle Religionen gemeinsam betreffen und die Wahrheit des eigenen Glaubens bedrängen. Ein ausführliches Referat, das Kardinal Ratzinger zu seiner Zeit als Präfekt der Glaubenskongregation der Ekklesiologie des Konzils gewidmet hat, warnt vor einem „ekklesiologischen Relativismus“, aber bezieht dabei die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute nicht ein. Die pastorale Ortsbestimmung dieser Konstitution, die auf der Differenz von innen und außen beruht, wird für diese Positionsbestimmung zur konziliaren Ekklesiologie nicht auf-

gegriffen. Das wirkt sich auf das Problem aus, wie die Kirche identifiziert werden kann. Der Ekklesiologie, die Kardinal Ratzinger als leitend für das Konzil ansieht, ist es ein großes Anliegen, das berühmte ‚subsistit‘, mit dem LG 8 die prinzipielle Wechselwirkung von katholischer Kirche zur Kirche Jesu Christi und damit die Verortung der Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche beschreibt, als „das Gegenteil von ‚ekklesiologischem Relativismus‘“ auszulegen. Dieses Anliegen ist berechtigt; LG 8 verfolgt keinen Relativismus, sondern vollzieht einen Ortswechsel der katholischen Kirche zu einer bedeutsamen Zweiheit, der nicht zu Lasten der katholischen Kirche geht. Sie ist selbst ein Ort, der die Kirche Jesu Christi präsent hält, weil dieser Ort mit dieser Kirche identisch ist. Diese Verortung der Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche relativiert Bedeutung und Würde der katholischen Kirche nicht; vielmehr gilt hier strukturell ganz ähnlich wie in der Christologie, dass in der Darstellung der menschlichen Natur Christi diejenige der göttlichen Natur und in derjenigen der göttlichen Natur die menschliche Natur Christi am Ort der Einheit seiner Person zu stärken ist. Wenn die Textstelle des ‚subsistit‘ aus LG 8 im Sinne einer Wer Identifizierung interpretiert und auf die Wo-Identität verzichtet wird, dann wird die Sachfrage enger gefasst, als es bei einer Formulierung mit ‚est‘ möglich wäre. Kardinal Ratzinger geht tatsächlich auch davon aus, „daß *subsistere* ein engerer Begriff als *esse* ist: Während *esse* in der *analogia entis* den ganzen Bereich des Seins in all seinen Weisen und Formen umspannt, ist *subsistere* die Existenzform eines in sich stehenden Seins, wie sie speziell im ‚Subjekt‘ auftritt.“

Für eine solche Identitätsposition kann eine Polarität zwischen Ort und Prinzip der Kirche kein Thema sein, während sie bei einer topologischen Qualifizierung des „subsistit“ ein wichtiges Thema wäre. Diese Identitätsposition gehört zum bekannten ‚Streit der Kardinäle‘. Kardinal Ratzinger sah sich darin zu einer gesamt kirchlich motivierten Differenz zur Position seines damaligen Kurien- und Kardinalskollegen Walter Kasper über das communiale Verhältnis von Orts- und Universalkirche veranlasst, um die Autorität der kirchlichen Einheit mit der römischen Kirche zu stärken; und ebenso sah sich bei diesem Streit Kardinal Kasper zu einer ökumenisch projizierten Differenz zu seinem damaligen Kardinal- und Kurienkollegen veranlasst, um die Autorität der Ortskirchen im Verbund der *Communio* der Weltkirche zu stärken. Obwohl es bei diesem Streit um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche geht, also um die Verortung eines geschichtlichen Integrals von Kirche und um die Zweiheit von zwei miteinander verketteten *loci theologici*, spielte die pastorale Ekklesiologie und die Grammatik von Zweiheit aus GS keine Rolle. Dann muss mit einer gewissen inneren Zwangsläufigkeit die Differenz zwischen der geschichtlichen Idealität von Kirche und der theologischen Qualität einer historischen Realität von Kirche nach der einen oder nach der anderen Seite hin strukturell reduziert werden. Dieser Streit erinnert an die beiden Grammatiken der platonischen und der aristotelischen Denkweise; die Kontrapunkte in der Auseinandersetzung scheinen ein wenig daran Maß zu nehmen. Es ist entsprechend auch bezeichnend, dass der Streit nicht wirklich entschieden worden ist. Man kann sich fragen, ob die Auseinandersetzung der beiden Kardinäle ohne jene topologische Durcharbeitung des Problems von Universalität und Partikularität überhaupt zu entscheiden ist, die in der pastoralen Ortsbestimmung von GS vorliegt. Kardinal Kasper hat zwar noch als Theologieprofessor in Anlehnung an GS von einer „Ortsbestimmung

des Christentums in der modernen Welt“ gesprochen und behauptet: „Theonomie und Autonomie sind also für das Konzil kein Gegensatz.“ Aber er hat diese Verortung nicht weiter betrieben und sie auch nicht auf die Konzilsinterpretation angewendet. Das würde aber die Voraussetzungen schaffen, um zwischen dem Gesamtanspruch der kirchlichen Botschaft an alle Menschen und dem eigenen pastoralen Anspruch der konkreten Problemstellungen von Menschen an die Kirche einen Ausgleich zu erzeugen. Es würde eine Wechselseitigkeit markieren, die jedes Nullsummenspiel zwischen der integralen Idee und dem realen Ort von Kirche ausschließt. Die Pattsituation zwischen den Optionen im Streit der Kardinäle ergibt sich aus zwei verschiedenen Zugriffsweisen auf die gleiche wer-bestimmte Identität von Kirche. Unter dem Gesichtspunkt der Wo Identifizierung kann das Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche nicht in der Schwebe dieses Streites bleiben, sondern drängt zu einer Balance in der Aufgabenbeschreibung von beiden im Angesicht der pastoral qualifizierbaren Gegenwart. Man kann gespannt darauf sein, wie Papst Benedikt XVI. sich zur topologischen Qualität von GS stellt, die für seinen Vorgänger eine so wichtige Richtschnur gewesen, dass eine erneute Verhältnisbestimmung zu GS erfolgt, weil sie nicht zu vermeiden ist.

### *3. Nähe und Distanz in der Rezeption der deutschsprachigen systematischen Theologie*

An die topologische Qualität von GS heran tastet sich die Rezeption von Kardinal Karl Lehmann, der sich in anderem Zusammenhang selbst für eine topologische Deutung der Dogmengeschichte ausgesprochen hat. Auf der einen Seite verweist er auf die offenkundige Zeitbedingtheit des Textes, die eine direkte und unmittelbare Rezeption unmöglich macht. „Gaudium et spes“ stellt in manchem gewiss noch keine hinreichende Lösung dar, die in diesem Bereich ohnehin immer wieder weiterbedacht werden muss. Man kann heute die Texte von 1965 nicht mehr naiv lesen, sondern muss sie durch die Nach- und Wirkungsgeschichte hindurch in ihrer komplexen ursprünglichen Intention und Struktur für heute zu verstehen suchen.“ Auf der anderen Seite identifiziert er in GS, besonders in der Struktur des Textes und den Aussagen über Nichtchristen, eines jener Momente, an denen sich die Dogmengeschichte verändert und weiterführende Perspektiven gewinnt, weil sie nicht aus den vorherigen Diskursen abgeleitet werden können: „so etwas wie ein kollektiver Geistesblitz, der z. B. die ‚Zeichen der Zeit‘ richtig deutet“. Auch die Zweiheit in der Grammatik von GS gerät bei Lehmann in den Blick und führt ihn zu einem materialen Vorschlag für die Eckdaten der Interpretation. „Dialog“ und ‚Solidarität‘ bilden in ‚Gaudium et spes‘ miteinander eine zentrale Achse, eine durchlaufende Perspektive. Wenn auch beide Grundworte in der Gefahr bleiben, dass sie zu Schlagworten verkommen, so müssen sie immer wieder neu bedacht und tiefer verankert werden. Die Rezeptionsgeschichte lehrt uns, dass beide Perspektiven nicht ersetzt werden können.

‚Gaudium et spes‘ hat aber auch die Sprache des Lehramtes verändert, jedenfalls, wenn es um kirchliche Stellungnahmen zu aktuellen Problemen geht. In diesem Sinne ist ‚Gaudium et spes‘ vielleicht in der Tat doch das am meisten gelungene Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils.“ Ähnlich wie bei Kardinal Ratzinger finden sich also bei Kardinal Lehmann die beiden Momente von Abstoßung und Anziehung, allerdings mit einer umgekehrten Gewichtung. Während bei Ratzinger die Reserve überwiegt, liegt bei Lehmann größeres Gewicht auf der Anziehungskraft, die von GS ausgeht. Allerdings fällt



auch bei ihm auf, dass die Rezeption topologisch nicht weiter getrieben wird. Was er von der topologisch beschreibbaren Dogmengeschichte generell sagt, fließt in seine hermeneutischen Überlegungen zu GS nicht ein. Der Grund liegt darin, dass er keinen systematisch ausgebildet hat. Er verbindet beide noch im Rahmen jenes Schemas, dass eine Pastoral die konkrete Auslegung des Dogmas ist und dass Pastoral die praktische Perspektive des dogmatischen Prinzips darstellt. Zwar warnt Lehmann vor dem Gegensatz: „Im Gegenteil, ‚pastoral‘ meint das Geltendmachen der bleibenden Aktualität des Dogmas. Gerade weil das Dogma wahr ist, muss und kann es immer wieder neu lebendig zur Wirksamkeit gebracht werden, muss man es pastoral auslegen.“ Aber diese pastorale Auslegung hat noch nicht die grundsätzliche Zweiheit im Blick, mit der die Ellipse der pastoralen Ortsbestimmung arbeitet. Kardinal Lehmann kann sich noch nicht systematisch von der traditionellen Unterordnung der Pastoral zum Dogma frei machen. Das liegt nicht allein in seiner Verantwortung, sondern zeigt auf die bestimmende Rezeptionslinie in der deutschsprachigen Theologie nach dem Konzil. Das Zusammenstellen von systematisch-theologischen Perspektiven und konkreten, gegenwärtig-historischen Fragestellungen ist ein tragendes Element des grundlegenden Perspektivenwechsels, der sich im 20. Jahrhundert in der katholischen Theologie ereignet hat. Gleichwohl ist die spezifische Position von GS in der deutschsprachigen Theologie seit der Auseinandersetzung um das Schema XIII im Sommer 1965 eine eher ausgeschlossene Größe. Das ist bezeichnenderweise keine Frage danach, ob theologisch nun eher konservativ oder eher progressiv argumentiert wird. Es ist eine Frage danach, ob man eine geschichtstheologisch- personale Hermeneutik auf die andere Grammatik einer topologisch markierten Gottesrede hin öffnet.

Wie schwierig das ist, belegt die Abschiedsvorlesung von Johannes B. Metz, die sich mit dem befasst, was Metz die ‚Gotteskrise‘ nennt. Metz verlangt von der Theologie, der tiefen gesellschaftlichen Krise ihres Themas ins Auge zu sehen und sich nicht damit abzufinden, dass Religion bejaht werde, aber die großen Geschichten der Gottesrede zunehmend unbeachtet bleiben. An das Konzil richtet er dabei einen weitreichenden Vorwurf: „Auch die Kirche hat ihr Konzept der Immunisierung gegen *Gotteskrisen*. Sie spricht heute nicht mehr – wie z. B. noch im Ersten Vatikanischen Konzil – von Gott, sondern nur – wie etwa im jüngsten Konzil – von dem durch die Kirche verkündeten Gott. Die Gottesrede wird ekklesiologisch verschlüsselt. Ist das der Weg aus der Gotteskrise oder der Anfang vom Weg in die Sekte?“ Metz rückt seine Position von der ekklesiologischen Verschlüsselung ab und stellt ihr die anklagende Kraft der Gebete gegenüber. Der Gegensatz verwundert und lässt sich nur mit einer methodischen Engführung erklären. Auf der einen Seite hat Metz seine politische Theologie auf die Katastrophe von Auschwitz sowie auf die Theodizeeempfindlichkeit der Gottesrede abgestellt und im Leiden der Opfer der Geschichte einen klar identifizierbaren Ort für seine Theologie gefunden. Gleichwohl kann er die Potentiale von GS für eine solche Topologie von Mystik und Politik nicht fruchtbar machen. Der Grund liegt in der Grammatik der Wer-Identifizierung, der er durch die Option auf das moderne Subjekt verhaftet bleibt; deshalb kann er seine geschichtlich-politische Hermeneutik nicht topologisch öffnen. In der pastoralen Ortsbestimmung von GS kann er dann nur eine Selbst-Darstellung von Kirche in der – noch sehr bürgerlich aufgefassten – Welt auf

Kosten der Empfindlichkeit für das Leiden der historischen Subjekte erkennen, aber er kann nicht den Versuch wertschätzen, die kirchliche Gottesrede von einem historisch identifizierbaren Ort her zu entwickeln. Was er als ‚ekklesiologische Verschlüsselung‘ ablehnt, ist aber keine Selbstdarstellung, weil bei GS topologisch vorgegangen wird. Die pastorale Ortsbestimmung Gottes bedeutet die Konfrontation der Kirche mit den Orten, an denen die Gottesrede Bedeutung gewinnt. Um nicht weniger müsste es Metz eigentlich gehen; Auschwitz und das Leiden der Opfer der Geschichte sind markante Herausforderungen dieser pastoralen Ortsbestimmung. Sie arbeitet stets an Außen-Größen entlang, sie ist kein Rückzug auf ein selbstgenügsames Innen. Nur wenn das der Fall wäre, dann wäre die Mahnung von Metz vor der Sekte berechtigt. Metz beruft sich bei der angeführten Distanzierung vom Konzil auf Karl Rahner. Dieser hat seit Ende des Konzils auf den elementaren Wandel der Kirche zur Weltkirche verwiesen, den dieses Konzil in die Wege geleitet hat. Jede Theologie ist entsprechend in den Weltkontext gerückt, der von nun an die Kirche prägt. Anders als Metz sieht Rahner darin keine ekklesiologische Verschlüsselung, wohl aber die Konfrontation mit einer prinzipiellen Pluralität. Damit stellt sich sowohl die Frage, ob die Verkündigung angesichts der geschichtlichen Individualität der Beteiligten letztlich inkommensurabel bleibt und wie die Einheit des Gegläubten zu bestimmen ist. „So entsteht dann die Frage, wie eine Einheit des Glaubens bei pluralen Verkündigungen aufrechterhalten und festgestellt werden könne, wie die oberste kirchliche Instanz in Rom dafür wirken könne, da dies offenbar eine ganz andere Aufgabe ist, als die, die bisher von der römischen Glaubensbehörde innerhalb eines abendländisch gemeinsamen Verstehenshorizontes wahrgenommen wurde.“ Für Rahner ist diese doppelte Problematik von Pluralität und Einheit eine wirkliche Frage, die er nicht zuletzt an die Pastoralkonstitution richtet, mit der sich die Kirche der Pluralität geöffnet hat. Trotz der faszinierenden Kraft, die von GS auf Rahner als „den Anfang des Anfangs“ ausging, ist er bis zu seinem Lebensende letztlich skeptisch vor dieser neuen Form von Glaubensdarstellung geblieben. Anders als Metz schätzt Rahner den Anfang des Anfangs von GS durchaus sehr hoch ein, aber kann ihn zugleich nur in reduzierter Form für sich qualifizieren: „Das ist viel. Aber eben doch nur de[r] Anfang des Anfangs“. Dieses „doch nur“ ist in dem Verdacht begründet, den Rahner seit dem Stand des Schema XIII nach Ariccia gegenüber GS hegt und nicht mehr losgeworden ist. Er sieht, dass die künftige Pastoralkonstitution nicht mehr klassisch dogmatisch argumentiert, also thetisch auf allgemeine Wahrheiten hin bezogen, und fürchtet, dass mit konkreten Handlungsanweisungen der Freiheitsspielraum für die Alltagsexistenz der gläubigen Katholiken eingeschränkt werden soll. Das würde an den Kern dessen rühren, was Rahner selbst die „grundsätzlich existentialontologische[n] These“ nennt: *„Das konkrete Einzelne und somit vor allem die konkrete geistig-personale, freie Entscheidung ist bei aller realen Gültigkeit des Allgemeinen nie der bloß zahlhafte Fall allgemeiner Wesenheiten und kann daher aus allgemeinen Prinzipien grundsätzlich nie adäquat abgeleitet werden.“* Um diese These aufrechterhalten zu können, glaubt Rahner, die Autorität und Qualität von GS reduziert interpretieren zu müssen. Er kann in ihr lediglich ‚Weisungen‘ wahrnehmen, die zudem charismatisch vom Geist mit getragen werden müssen, damit die Kirche die Kraft zu der möglicherweise bedrängenden Analyse der gegenwärtigen Situation hat, die notwendig ist. Diese

Weisungen gehen allerdings nach innen an die Kirche wie nach außen an die Welt: „Das Wesen einer ‚pastoralen Konstitution‘ besteht in Weisungen der Kirche zunächst für ihre Glieder und in gewisser Weise darüber hinaus für alle Menschen, die die Kirche zu hören bereit sind, in Weisungen, die in der charismatisch erfaßten Gegenwartssituation als Entscheidungen der Kirche auf den charismatischen Anruf Gottes hin ergehen.“

Das Problem bei dieser Interpretation ist die Sprachlosigkeit über die pastorale Ortsbestimmung von GS; es wird von der Kirche auf die Menschen und die Welt hin argumentiert, nicht umgekehrt. Rahner kann bei einer Pastoralkonstitution die Perspektive von innen nach außen erkennen, die von außen nach innen aber nicht mitvollziehen. Über die Zweiheit der Wechselwirkung, also die Relativität, zwischen einem gegenwärtigen Außen und dem vom Glauben bestimmten Innen bleibt er sprachlos, obwohl er die gleich Struktur auf dem Feld des Innen im Fall des Hörers des Wortes selbst überzeugend bearbeitet hat. Der Ort der alltäglichen Existenzentscheidungen, den er verteidigen will, ist auch dann, wenn es sich um Katholiken handelt, ein solches Außen; dieses Außen hat die Autorität, die Kirche auf die Spur einer neuen Sprache ihres Glaubens zu setzen. Rahner kann diese Verbindung zwischen GS und dem spezifischen Ort seiner Theologie nicht herstellen, weil diese Theologie sich einen transzendentalen und eben keinen topologischen Rahmen gegeben hat. Gleichwohl ließe sich die Rahnersche Theologie des übernatürlichen Existentials topologisch qualifizieren; die Existenz des Menschen ist ein Ort, um das Übernatürliche zur Sprache zu bringen. Rahner selbst hat jedoch auch noch 15 Jahre später in dieser nicht notwendigen und eigentlich schiefen Distanz zu GS geblieben: „Mindestens in ‚Gaudium et spes‘ hat das Konzil unreflex eine Aussageweise angewendet, die weder den Charakter einer immer gültigen dogmatischen Lehre noch den kirchenrechtlicher Anordnungen hat, sondern vielleicht als Aussage von ‚Weisungen‘, Appellen verstanden werden muß (in einer Lehre über kirchenamtliche Aussagen, die es noch gar nicht explizit gibt, weil man eigentlich da nur *Lehraussagen* und kirchenamtliche *Anordnungen* und Befehle kennt). Hat diese andere Art der Aussagen in der Zukunft eine dringliche Bedeutung? Unter welchen Voraussetzungen können solche Weisungen effizient werden?“ Es gibt manche Appelle in GS, man findet auch Weisungen. Aber sie schöpfen nicht annähernd die pastoralen Ortsbestimmungen aus, die sich in Kontakt mit den Zeichen der Zeit entwickeln. Die Argumente werden nicht von oben im Stil von Weisungen und auch nicht von innen nach außen im Stil von Appellen vorgetragen. Sie kristallisieren sich an der Zweiheit der Pastoral, die von außen nach innen wirksam ist. Rahners Theologie ist in der alltäglichen Existenz der Menschen verortet. Die anderen möglichen Orte, die mit gesellschaftlichen Problemlagen auftreten, bleiben bei seiner Einschätzung von GS unterrepräsentiert. Bei aller sachlichen Nähe bleibt eine theologische Distanz. Die Distanz hat sich in der deutschsprachigen Theologengeneration nach Rahner eher noch verstärkt als abgemildert. Die Gleichzeitigkeit von Nähe und Distanzierung zu GS, die bei Kardinal Ratzinger und bei Karl Rahner von Beginn an vorhanden war sowie bei Kardinal Lehmann auch schon zu erkennen war, ist kein Spezialfall. Vielleicht kann man sie sogar als den spezifischen Ausdruck der nachkonziliaren Rezeption von GS in der deutschsprachigen Theologie ansehen. Auch die Einschätzung von Peter Hünemann ist davon geprägt. Er hält GS für „ein Dokument

des Übergangs“ mit einem durchaus „ambivalenten Gottesbegriff“. Zugleich gilt es ihm unter den Leitlinien Gottesfrage und Gerechtigkeit „als das am weitesten nach vorne weisende Dokument des Zweiten Vatikanums“. Seine Deutung von GS ist wesentlich von einer theologischen Anthropologie und der Option für die Freiheit des Menschen geprägt. Beides wird von ihm eingesetzt im Sinne einer „topischen Dialektik des Glaubens“, die er auch bei den Konzilsvätern entfaltet sieht. In diesem Rahmen kann Hünemann dann das Konzil insgesamt als eine Neuauflage der loci Theologie verstehen, die mit Cano in der katholischen Theologie angefangen hat, weil „das II. Vatikanum die Loci insgesamt auflistet und so vom Magisterium her einholt, wasin der Theologie von Melchior Cano an ausgearbeitet worden ist“. Die topologischen Voraussetzungen sind bei diesem Rezeptionsansatz entsprechend im Sinne einer Wissenschaftsperspektive vorhanden; in ihm können deshalb auch die loci alieni herausgestellt werden, die vom Konzil neu und weiterführend bearbeitet wurden wie die Philosophien, Wissenschaften, Kultur, Gesellschaft, Religionen, Geschichte.

Worin sich jedoch die bestimmende Linie der deutschsprachigen Rezeption von GS auch hier bei Peter Hünemann durchsetzt, ist der Begriff vom Dogma und von der Dogmatik. Beide werden über die Beachtung der loci geschichtlich figuriert und gestaltet, die Pastoral und die Zweiheit von Pastoral und Dogma von GS gehen jedoch nicht ein. Entsprechend ist der Schritt in eine dogmatische Glaubensdarstellung auf dem Boden des Zweiten Vatikanischen Konzils gemacht, die Anerkennung von GS als einer prinzipiellen Ortsbestimmung für die Lehre des Glaubens aber noch nicht vollzogen. Es gibt die Beachtung und Einarbeitung der Autorität von Liturgie „als pragmatischer Topos“, womit ein wichtiger und derzeit nicht zufällig auch umkämpfter Ort kirchlicher Praxis dogmatisch validiert wird. Aber es gibt bei Peter Hünemann nicht die Konfrontation mit der Autorität der Zeichen der Zeit im Außen von Theologie und Kirche als ein prinzipieller Sprachvorgang des Glaubens selbst. Diese Zeichen werden bei Hünemann beachtet, die Unausweichlichkeit ihrer historischen Autorität für eine geschichtsbezogene Dogmatik noch nicht entdeckt. Einen besonderen Fall der deutschsprachigen Rezeptionsform von GS bietet Hermann Josef Pottmeyer, weil er dabei eine spezielle Aufmerksamkeit auf den Papst und die Theologie des Papsttums legt. Bei Pottmeyer ist entsprechend ein klarer Topos vorhanden, dessen Verhältnisbestimmung zur topologischen Grammatik von GS zu einer interessanten und wichtigen Fragestellung führt. Es ist von daher nicht verwunderlich, dass sich auch Pottmeyer beständig mit GS auseinandergesetzt hat und dabei einen zunehmend geringer gewordenen Abstand zu GS erkennen lässt. Gleichwohl gehört er in die bestimmende Linie der deutschsprachigen Rezeption und tradiert bruchlos die Kritik weiter, die in GS einen naiven Optimismus und eine zu große Nähe zu immanenten Zeiterscheinungen erkennen will. „Die Pastoral konstitution hat in ihrem Bestreben, den Dialog mit der modernen Welt aufzunehmen, bisweilen übersehen, daß der Bedeutungsgehalt von Begriffen wie Gerechtigkeit, Fortschritt, Menschenwürde in christlichem und neuzeitlichem Verständnis nicht unbedingt deckungsgleich ist. So wähten in der Folgezeit nicht wenige, die Treue zum Konzil verlange eine bedingungslose Solidarität mit allen Kräften, welche das Ziel einer menschenwürdigeren Welt auf ihre Fahnen geschrieben haben. Dabei entstand die Gefahr, die Inhalte des Evangeliums von jener angenommenen Gemeinsamkeit der Ziele etwa mit Liberalen

oder Marxisten her zu interpretieren und auf diese zu reduzieren.“

Trotz der weitreichenden Kritik, die Pottmeyer hier an GS äußert, zeigt sich auch bei ihm die Anziehungskraft der Konstitution. Er anerkennt, dass sie die Sinnfrage in einer Weise gestellt hat, deren Bedeutung erst danach deutlich geworden ist. Sie setzt die Sinnfrage des menschlichen Lebens an „dem Punkt an, wo die Solidarität menschlichen Fragens und Suchens am dringlichsten gefordert ist“. Das rückt den Menschen und die Gemeinschaft der Menschen ins Zentrum des Interesses; damit ist zugleich der Ort gegeben, auf den hin Pottmeyer das Konzil auslegt und an dem sich sein Beitrag zur *Communio-Ekklesiologie* kristallisiert. Sie setzt auf die päpstliche Autorität als Stärkung einer kirchlichen Gemeinschaft, die auf den Menschen baut, und insofern auf einen „*Communio- Primat*“. In dieser Perspektive darf es deshalb auch keinen Gegensatz von Volk-Gottes- und *Communio-Ekklesiologie* geben, weil beide wider eine paternalistische oder autoritäre Leitungspraxis entwickelt sind. „Zukunftsfähig ist allein jener Weg, zu dem der Papst in Übereinstimmung mit dem II. Vatikanum einlädt, nämlich ein Bewußtsein für die hohe Würde und Berufung der Christen zu wecken und Verantwortung zuzumuten. Nur auf diesem Weg gewinnt das Volk Gottes, die Kirche, *Communio*-Gestalt.“ Es fällt auf, dass die Berufungskategorie von Christen ausgesagt wird. In GS ist sie dagegen weiter gebraucht, nämlich auf alle Menschen hin, womit sie zu einem entscheidenden Argument zur Überwindung von Ausschlussmechanismen wird. Diese Außen-Seite der konziliaren *Ekklesiologie* ist bei Pottmeyer ebenso wie in der bestimmenden deutschsprachigen Konzilsrezeption nur schwach repräsentiert. Insofern Pottmeyer einer *Communio-Ekklesiologie* am Ort der Berufung der Christen verpflichtet ist und der These von den zwei, einander unvereinbaren *Ekklesiologien* in LG einige Plausibilität abgewinnen kann, kann er sich von solchen Außen-Identifizierungen absetzen und an ihre Stelle ein gemeinschaftliches wer-bestimmtes Konzept zur Innen-Identifizierung von Kirche setzen. Kirche bestimmt sich aus ihrer eigenen Gemeinschaft; die pastorale Ortsbestimmung ist dem gegenüber nachgeordnet, während die Identifikation mit dem Petrusdienst des Papstes in den Vordergrund rückt. Allerdings spielt dann GS für die Bestimmung des Papsttums im dritten Jahrtausend keine wesentliche Rolle.

Darin ist Pottmeyer keine Ausnahme, sondern exemplarisch. Auch im intensiven Streit um die Anfragen von Hans Küng zur Unfehlbarkeit – immerhin einer der prägenden Streitpunkte der nachkonziliaren Theologie – hat GS keine wichtige bzw. gar keine Rolle gespielt. Das ist von der Sache her insofern erstaunlich, als der Papst ein *locus theologicus* ist; die Unfehlbarkeit seines Amtes ist also von sich her bereits topologisch qualifiziert. Die Topologien von GS böten sich also als Interpretationsmöglichkeiten an. Dass sie in der Debatte nicht eingeschlossen sind, zeigt auf ein Desiderat; die pastorale Qualität der Unfehlbarkeit ist bislang kein wirkliches Thema gewesen. Von GS her wäre zu fragen, welche Bedeutung Unfehlbarkeit in einer pastoralen Ortsbestimmung haben kann, die sich den Zeichen der Zeit stellt; beim Schuldbekenntnis des Papstes zum Jahr 2000 waren jedenfalls Ansätze für eine solche Bedeutung zu erkennen. Weil und sofern der Papst mit der *ex-cathedra*-Qualität von Lehrentscheidungen ein unfehlbarer Ort der Theologie ist, wird ein markanter Testfall der Wahrheit dieser Position von den Problemen und Anfragen gestellt, denen die Kirche nicht ausweichen kann. Es muss also nicht nur möglich sein, es ist vielmehr nötig, dass für die Unfehlbarkeit die Qualität einer

pastoralen Ortsbestimmung aufzuzeigen ist. Man müsste dann im Diskurs nicht einfach bei den bisherigen kritischen Wer-Fragen ansetzen und stehen bleiben: Wer ist der Papst, dass er sich in seinem Amt auf Unfehlbarkeit berufen kann? Wer ist die Kirche, dass sie sich die Unfehlbarkeit eines Amtes mit höchster Autorität zumutet? Wer sind die Gläubigen, dass sie an die Lehre über dieses Amt glauben? Die Fragen lauten dann: Wohin stellt sich der Papst in den Problemen dieser Welt, damit und sofern er die Wahrheit seiner Unfehlbarkeit deutlich macht? An welche Orte unter den Menschen gelangt die Kirche auf der Basis eines so qualifizierten Amtes, von denen sie sonst ausgeschlossen bliebe? Und welchen Fragen setzen die Gläubigen ein solches Amt aus, damit sie über seinen Wahrheitsanspruch nicht sprachlos werden? In dieser pastoralen Hinsicht gehört die frühere Kontroverse nicht der Vergangenheit an. Sie ist bisher erst im Hinblick auf eine Wer-Identität der katholischen Kirche geführt worden; die Wo-Identifizierung dieser Lehre steht noch aus. Mit GS ist die Plattform für diese Identifizierung bereit gestellt.

Eine Alternative zu dem Mainstream, mit dem sich die deutschsprachige Rezeption an die pastorale Ortsbestimmung von GS in einem Modus herantastet, der an die Echternacher Springprozession erinnert, zeigt sich in der Konzilsrezeption von Elmar Klinger, die ebenfalls Wandlungen zwischen Distanz und Nähe durchgemacht hat. Seine Theologie steht ebenso sehr in der topologischen Tradition der *loci theologici* von Melchior Cano wie auf dem Boden der Aufklärungstheologien des 19. Jahrhunderts. In der existenzialen Tradition von Rahner hält er zunächst einen gewissen, unausgesprochenen Abstand zu GS und hebt auf den Ort der Reich-Gottes-Ekklesiologien ab, den das beginnende 19. Jahrhundert für die Theologie gestaltet hat: „Eines freilich hat seine Theologie wiederum dem Zweiten Vatikanischen Konzil voraus. Sie überwindet den Gegensatz von Dogma und Leben nicht pragmatisch, sondern prinzipiell. Die Pastoral, ein Grundprinzip aller Theologie des Zweiten Vatikanum, wird in ihr als ein dogmatisches Prinzip erkannt. Es ist ein Prinzip der Konstitution von Kirchlichkeit auf dem Boden der heutigen Welt.“ Was in den Ekklesiologien des frühen 19. Jahrhunderts prinzipiell vollzogen wurde, so diese Behauptung, wird auf dem Konzil allein pragmatisch erreicht. Diese Einschätzung gehört zur Distanz, wie sie für die deutschsprachige Theologie gegenüber GS kennzeichnend ist. Aber das hier noch pragmatisch genannte Moment wird von Klinger dann kontinuierlich ausgebaut. In Konfrontation mit dem Ort der Armut, wie er von der Befreiungstheologie als Prinzip der Glaubensdarstellung vorgestellt wurde, wird daraus eine Rahmenbedingung für die Theologie nach dem Konzil, und die Rezeption von GS nimmt eine zweiheitliche Perspektive an: „Die hermeneutische Basis einer authentischen Auslegung des Konzils ist seine Pastoralkonstitution. Diese hat selbst zwei Pole und erklärt ausdrücklich die Verbundenheit von beiden auf der Grundlage von beiden.“ Von daher kann Klinger dann eine nicht zu trennende Zweiheit zwischen LG und GS aufrechterhalten, die zur Ganzheit der Kirche des Konzils gehört: „Der dogmatischen Konstitution über die Kirche fehlte genauso wenig die pastorale Zielsetzung, wie der Pastoralkonstitution die dogmatische Zielsetzung fehlt. Beide Konstitutionen sind die zwei Pole eines Ganzen, sie sind in ihrer dogmatischen und zugleich pastoralen Ausgestaltung die Kirche des Konzils.“ Diese Zweiheit macht es Klinger dann möglich, im Kontext von Fragestellungen, die sich mit

der Kirche nicht auf theologische, sondern auf soziologische Weise befassen, GS in das Zentrum des Konzils zu rücken: „Das Hauptdokument des Zweiten Vatikanum ist die Pastoralkonstitution. Sie ist im Prozeß der gesellschaftlichen Modernisierung des Katholizismus Grundlage und Maßstab.“ An GS kristallisiert sich, was das Konzil für Kirche und Theologie bedeutet; das schließt die anderen Dokumente nicht aus, aber sie erhalten hier den Ort, auf dem ihre wegweisenden Perspektiven greifen. Deshalb schlägt Klinger als deutende Kategorie für das Konzil das Pontifikatsprogramm von Johannes XXIII. In Gestalt von GS vor: „Das Zweite Vatikanum ist ein Konzil des Aggiornamento der Pastoralkonstitution. Sie verkörpert sein Gesamtprogramm.“ Von diesem Standpunkt her gesehen wird die Soziologie zu einer entscheidenden Größe, um das Konzil zu begreifen; am Ort von GS zeigt sich, dass theologische Grundbegriffe des Konzils wie Volk Gottes, Amt, Gemeinschaft, Berufung, neuer Mensch eine soziologische Herausforderung darstellen. Von daher kann Klinger dann die grundlegende Bedeutung von GS nicht nur nach außen, sondern auch nach innen wenden: „Die dogmatische Bewertung des Konzils hängt an der Pastoralkonstitution; denn sie entwickelt seine Methodologie.“ Das gilt sowohl für die Polarität von LG und GS wie für die zweite dogmatische Konstitution des Konzils, *Dei Verbum*. Die offenbarungstheologisch einschlägigen Positionen von GS – die integrale Berufung des Menschen in GS 3 und GS 11, die letzte Wahrheit über den Menschen in GS 41, Christus als das Alpha und Omega der Geschichte in GS 45 – sind keine Anwendungsfälle für den neuen Offenbarungsstandpunkt des Konzils, sondern pastorale Orte dieser Lehre: „Das Handeln der Kirche zeigt, wo sie steht und wer sie ist. An ihren Taten wird gemessen, was sie sagt. Ihre Worte gelten nicht, wo sie nicht hinter ihnen steht. Ihr Handeln besitzt Offenbarungsqualität im strikten Sinn. ‚Dei Verbum‘ greift in ‚Gaudium et spes‘.“

Zusammen mit der Polarität von LG und GS, den beiden Kirchenkonstitutionen, bringt die offenbarende Qualität kirchlichen Handelns ein spezifisch verändertes Verhältnis von Pastoral und Kirche hervor: „Beide sind Konstitutionen der Kirche und für sie daher konstitutiv. Pastoral geschieht nicht nur im Dienst der Kirche. Vielmehr steht die Kirche im Dienst der Pastoral. An diesem Schwerpunkt scheiden sich die Geister.“ Von daher ist es nachvollziehbar, dass Klinger stets eine enge Beziehung zur Pastoraltheologie gehalten hat. Dass in seiner Rezeption von GS letztlich die Anziehungskraft von GS überwiegt, liegt in der topologisch markierten Theologie, die von ihm betrieben wird. Die Zweiheit von Dogma und Pastoral markiert einen speziellen locus theologicus; wie dieser locus methodologisch zu qualifizieren ist, steht noch aus.

#### 4. Die Gegengrammatik der französischsprachigen Aneignung von GS

In gewisser Weise eine Gegengrammatik zum Mainstream der deutschsprachigen Rezeption bilden die französischsprachigen Theologen. Ähnlich wie ihre deutschsprachigen Kollegen argumentieren sie im Sinne der anthropologischen Wende auf die Existenz von Menschen hin, aber sie orientieren sich dabei stärker an der Soziologie. Auch jemand wie Yves Congar, der wie Rahner für den Mechelner Text eingetreten ist und entsprechend eine gewisse Distanz zu dem dann stark pluralisierten Programm von GS hält, kann die pastorale Verortung von GS sehr viel leichter wertschätzen: „De fait, il est souvent impossible, dans une entreprise l'existence de l'Église, disions-nous, est historique, elle se construit avec les éléments du monde, comme une église avec les

pierres d'une carrière de notre terre. Elle présente un certain visage que l'historique nous fait connaître pour le passé et la sociologie pour le présent.“ Insbesondere Marie-Dominique Chenu kann klarer den Gehalt der Ortsbestimmung von GS benennen als die deutschsprachigen Theologen, deren Gegenspieler er damals am Anfang der vierten Sessio beim Ringen um GS denn auch gewesen ist. Das hängt daran, dass er von Beginn an den Begriff der Zeichen der Zeit als eine Basiskategorie aufgefasst hat und sie von ihrer Materialität sowie ihrer historischen Konkretion her verstanden hat. Von daher kann er zu GS sagen: „Il s'agit d'une théologie ‚concrète et historique‘.“ Das bedeutet bei ihm nicht, dass er diese Zeichen allein als positive Gegebenheiten ansieht und GS entsprechend auf eine Fortschrittsidee festlegt. Er sieht in ihnen die Ambivalenz der Welt am Werk und in GS deshalb den Text, mit dem sich das Konzil auf die Realität der Gegenwart einstellt. Das hat sowohl für die Kirche, die Wahrheit des Glaubens wie für die Darstellung Gottes grundlegenden Gehalt. Sie werden topologisch markiert: „Das ganze Gewebe der menschlichen Geschichte, die ganze Anstrengung der Menschen zur Erstellung einer Weltordnung, die ganze Zivilisation und Kultur bilden jenen Körper und jene Sprache, in denen sich das Wort Gottes und der Glaube ausdrücken und leben. Hier und jetzt, in der ganzen Mächtigkeit der aufstrebenden Geschichte der Völker vollzieht sich die geheimnisvolle Ankunft Gottes, der in der Fleischwerdung seines Wortes in Jesus Christus, aber auch in jedem Menschen, der sich selbst entdeckt und in der Erkenntnis Gottes zu sich selber kommt, in diese Welt eintritt.“

In ähnlicher Weise hebt auch Gustave Thils die historische Qualität des Spirituellen, also die Präsenz des Reiches Gottes in den geschichtlichen Ereignissen der Menschen, heraus. Man kann auf dieser Linie auch so weit gehen wie Olivier de Dinechin, der vom Geheimnis der Kirche als „lemystère de la Présence“ spricht. Aus der Riege der Vertreter der Nouvelle Théologie lässt allein Kardinal de Lubac eine gewisse Distanzierung zur konstitutiven Qualität von GS erkennen, weil der große Umfang des Textes auf Kosten der Qualität gegangen sei. Aber er verteidigt dezidiert den Realismus von GS, das gerade „nicht so naiv ‚optimistisch‘ ist, wie man manchmal gerade meint. Man muß es nur genau lesen“. Lubacs Anliegen ist es, besonders die enge Verbundenheit von Johannes Paul II. mit GS herauszustellen, auf die später noch einzugehen ist. Auf dieser Linie von Lubac ist auch der Pariser Weihbischof Pierre d'Ornellas geblieben. Er zieht die Interpretation von GS vor allem über den Freiheitsgewinn auf, der mit GS auf die Kirche in der modernen Gesellschaft gekommen ist und der für Menschen in nicht freiheitlich bestimmten Gesellschaften damit eingeklagt werden kann.

##### *5. Italienische und spanische Einschätzungen von GS*

Einen anderen Rezeptionsweg hat Giuseppe Ruggieri eingeschlagen, der von einem ähnlichen topologischen Ausgangspunkt in die geradezu gegenteilige Richtung weist. Die Unterscheidung in den loci von Melchior Cano nach den eigenen und den fremden Orten der Theologie deutet Ruggieri in einer Weise, dass die theologische Qualität von Geschichte in einem zweiten Schritt erhoben wird, aber der Theologie zunächst fremd bleibt. Deshalb hat man auch in dem geschichtlichen Aufbruch der Theologie versucht, induktiv an die Geschichte heranzugehen, um den deduktionistischen Standpunkt, der allein von allgemeinen Prinzipien her argumentiert, zu überwinden. „In diesem Sinne ist der Ausdruck ‚Zeichen der Zeit‘ keine theologische Kategorie, sondern eine Aufforderung,



die Geschichte als den authentischen ‚Ort‘ zu bejahen, an dem die andrängende Gegenwart des Reiches Gottes erkennbar wird.“ Was dementsprechend noch aussteht, ist eine theologische Theorie, die sowohl den Zeichen der Zeit gerecht wird wie den Rückfall in den alten Deduktionismus verhindert. Diese Theorie hat das Konzil und speziell GS nicht geleistet: „Man wollte die rein naturrechtliche Perspektive der kirchlichen Soziallehre überwinden, aber man war nicht imstande, eine entsprechende theologische Methode zu entwickeln, um die aktuell gelebte Geschichte, mit ihren spezifischen Zügen, als locus theologicus zu bewerten.“

Da das Konzil nur negativ verfahren sei, also die deduktionistische Tradition abgelehnt hätte, ist es jetzt notwendig, „in der Mitte des Konzilsereignisses“ nach einem Ansatzpunkt zu suchen, „um die Vermittlung zwischen Evangelium und aktuell erfahrener Geschichte konkret zu denken und in der Praxis zu vollziehen“. Dafür steht nach Ruggieri GS nicht zur Verfügung. Bestenfalls DV „ist dieser Mitte nahegekommen: nicht die Kirchenkonstitution und noch weniger die Pastoralkonstitution“. Aber auch hier fehlt eigentlich die Epiklese des Geistes, die selbst zur Mitte führt, weshalb allein der liturgische Vollzug geeignet ist. Für Ruggieri ist also gerade die pastorale Ortsbestimmung das Problem; ihr Außencharakter eignet sich nicht, um die Hermeneutik des Konzils von der kirchlich benötigten Mitte zu prägen. Damit reiht sich Ruggieri in die Distanzierung zu GS ein, die bei Giuseppe Alberigo und Giuseppe Dossetti eine Tradition in der itaureilen lienischen Theologie hat. Sie wird in neuerer Zeit austariert durch Luigi Sartori, der zwar ebenfalls auf die Schwächen von GS verweist, sie aber gleichwohl als Anlass begreift, um sie in einem kontinuierlichen Rezeptionsprozess von GS zu überwinden.

In der spanischen Rezeption von GS haben sich eine hermeneutische und eine semiotische Linie eingespielt. Zum einen werden nach der Phase der ersten Kommentierung unmittelbar nach dem Konzil die Textvarianten auf dem Konzil und die Literatur zu GS systematisch und gründlich aufgearbeitet. Zum anderen wird besonders der Begriff der Zeichen der Zeit untersucht. Es gibt dabei hermeneutische Perspektiven, die am theologalen Gehalt dieser Zeichen Interesse haben und auf die Verbindung zum Reich Gottes verweisen; diese Perspektiven sind auch in Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie entwickelt worden. Zum anderen gibt es streng formale Perspektiven, die bei heutigen semiotischen Theorien ansetzen, um den Begriff der Zeichen der Zeit zu erschließen.

#### *6. Der Ortscharakter der kritischen Rezeption von GS in der Befreiungstheologie*

Die Rezeption, die am stärksten von einem speziellen Ort aus Gebrauch von den Lehren in GS macht, findet sich in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Sie ist das klarste Beispiel für eine kritische Übernahme von GS auf dem Boden einer Topologie, eben der Option für die Armen: Auf der einen Seite lebt die Befreiungstheologie geradezu vom pastoralen Dreischritt sehen-urteilen-handeln, der durch die Bischofskonferenz von Medellín zur Leitperspektive lateinamerikanischer Theologie geworden ist; dabei spielt Bischof McGrath, der schon für die Textgeschichte von GS bedeutsam war, eine wichtige Vermittlerrolle. Auf der anderen Seite hält die Befreiungstheologie zugleich Distanz zu GS als dem Ergebnis eines europäischen Zuschnitts theologischer Argumentation. Insofern ergreifen sie die Chancen des neuen Anfangs, der in GS liegt, auf der anderen

Seite setzen sie sich von der Prägung ab, die GS durch eine noch nicht pastoral in der Welt der Armen verorteten Theologie zwangsläufig mit sich trägt. Diese Nähe und gleichzeitige Distanz haben allerdings einen anderen Sinn als in der Rezeption von GS in der deutschsprachigen Theologie. Dort drückt dieser Kontrast eine Skepsis gegenüber der bleibenden Autorität von GS aus, hier in der Befreiungstheologie geht es um das Thema der Armen, das mit GS 1,1, AG 5 und LG 8 angedeutet ist, aber nicht ausgeführt wird. Erst mit *Populorum progressio* von Paul VI. wurde die Befreiungstheologie in ihrem primären und spezifischen Thema lehramtlich repräsentiert. Die Armen haben in GS noch nicht die Autorität, die in der präferentiellen Option der Befreiungstheologie erkannt wird; gleichwohl ist GS der Ort, auf den sich diese Option konziliar berufen konnte. Die Distanz zu GS in der Befreiungstheologie dient deshalb nicht dazu, von GS abzurücken, sondern die Pastoral Konstitution in die Welt der Armen hinein zu überschreiten. Das lässt sich an einer markanten Unterscheidung festmachen, die Jon Sobrino zu den Zeichen der Zeit im Sinne von GS trifft. Die Zeichen der Zeit, wie sie GS 4 erwähnt, gelten ihm als historisch-pastoral, während jene von GS 11 als historisch-theologisch verstanden werden: „A esta comprensión de signos de los tiempos la llamamos *historico-pastoral*, pues la adecuada comprensión de la historia es indispensable para la adecuada misión pastoral de la Iglesia. ... La historia es vista aquí [= en la *Gaudium et Spes* número 11] no ya sólo en su novedad y densidad, sino en su dimensión sacramental, en su capacidad de manifestar a Dios en el presente. Y, por ello, la finalidad de captar los signos de los tiempos no es ya sólo pastoral, sino teológico. En ello está en juego no sólo la relevancia de la Iglesia en el mundo actual, sino su identidad (que, por cierto, es lo que mejor garantiza su relevancia). Mal podría la Iglesia ser hoy Iglesia si no descubriese lo que hoy está diciendo Dios en la historia y no lo pusiese en práctica. Por eso, y esta acepción de los signos de los tiempos la llamamos *historico-teológico*.“ Damit führt er im Grunde eine Unterscheidung ein, die das Konzil gerade überwinden wollte; pastoral einschlägige Realitäten haben theologische Bedeutung.

Gleichwohl geht es bei dieser Unterscheidung darum, die Ortsbestimmung bei den Armen noch klarer zu beschreiben. Mit einer Unterscheidung, die auf den Theologen und Märtyrer Ignacio Ellacuría zurückgeht, wird deshalb bei dieser Rezeption unter der Pluralität der Zeichen der Zeit, von denen GS ausgeht, eines als das Zeichen der Zeit schlechthin begriffen: „Dieses wichtigste Zeichen ist immer das gekreuzigte Volk, dessen Gekreuzigtsein aber geschichtlich sehr unterschiedlich sein kann.“ Erst in ihnen verbinden sich die beiden Taxinomien von Zeichen der Zeit, mit denen Sobrino GS überschreitet: „Das sind machtvolle Worte, die besagen, dass unsere Epoche durch das gekreuzigte Volk charakterisiert wird. Deshalb ist das gekreuzigte Volk Zeichen der Zeit im historisch-pastoralen Sinn. Und das gekreuzigte Volk ist Gegenwart Gottes. So ist es auch Zeichen der Zeit im historisch-theologischen Sinn.“ Die Vorrangigkeit des einen Zeichens – das gekreuzigte Volk – gegenüber den anderen Zeichen bringt auf der einen Seite eine eindeutige Verortung mit sich, aber hat auf der anderen Seite ein Argumentationsproblem gegenüber der Pluralität der anderen Orte. Der Vorrang ist nicht selbstverständlich, sondern muss sich darin erweisen, dass er die Anerkennung der Stärken dieser Pluralität fördert.

Daraus kann durchaus auch ein Gegensatz entstehen, wenn eine Methodologie gewählt

wird, welche die topologische Qualität der Rede von Gott eher verschweigt und Pluralität mit der bürgerlichen Welt identifiziert. In der ausführlichen Interpretation der Zeichen der Zeit von Clodovis Boff ist das der Fall. Er versteht unter dem *Aggiornamento* eine Aktualisierung der Kirche im Verhältnis zur bürgerlichen Welt, aber noch keine Inkarnation unter den Armen. Die Verbindung von Zeichen der Zeit und Deutung im Licht des Evangeliums von GS gilt ihm deshalb als entweder biblisch, dann ist sie überflüssig, weil schon im Glaubensgut vorhanden, oder aber als bürgerlich-profane Kennzeichnung, dann wäre dieser Sinn besser durch realistischere Ausdrücke zu ersetzen. Das führt ihn dann zu einem markanten Gegensatz: „Um das zusammenzufassen, *Gaudium et spes* ist weder ausreichend soziologisch noch ausreichend theologisch. Jedoch, obgleich mittelmäßig hinsichtlich beider Gesichtspunkte, repräsentiert es dennoch einen realen Fortschritt im Bewußtsein, vor allem bei den Möglichkeiten, welche die Perspektive der Zeichen der Zeit eröffnet.“ Der Gegensatz übergeht das spezifische Ortsprinzip von GS; die Orientierung von GS an den Zeichen der Zeit, also die pastorale Verortung, ist sowohl soziologisch als auch theologisch ausgerichtet. Was Boff als in keiner Richtung ausreichend kritisiert, ergibt sich daraus, dass die pastorale Ortsbestimmung der Zeichen der Zeit prinzipiell zweiseitig argumentiert und an dieser Zweiseitigkeit topologisch festhält. Sie ist deshalb sowohl pluralitätsfähig wie in der Lage, eine Option wie die für die Armen als in dieser historischen Situation vorrangig zu begreifen. Insofern ist der Gegensatz von Boff eine schiefe Front. Diese Perspektive wird auch von anderen, welche die Befreiungstheologie in einer kritischen Nähe zu GS halten, so nicht geteilt. Juan Luis Segundo etwa anerkennt, dass mit den Zeichen der Zeit eine Auseinandersetzung um Offenbarung einhergeht, die von der Tat bestimmt ist. „Nach dem Konzil ist somit die ‚Offenbarung‘ Gottes nicht dazu bestimmt, dem Menschen ein Wissen zu vermitteln (das auf anderem Wege unmöglich oder nur schwer zu gewinnen wäre), sondern dazu, daß der Mensch ein anderes Sein erlangt und dieses besser in die Tat umsetzt.“ Die unterschiedlichen Muster der befreiungstheologischen Rezeption von GS legt die Frage nahe, welche Art von Handlungsalternative eine pastorale Ortsbestimmung mit sich bringt. Schwankt sie zwischen der Bestätigung einer bürgerlich-menschenrechtlichen Welt und der Utopie eines alternativen gesellschaftlichen Lebens oder gibt es eine dritte Möglichkeit? Darauf wird der dritte Abschnitt dieser Würdigung noch eingehen müssen. Abschließend gilt es aber zunächst, die spezielle topologische Rezeption von GS in einem markanten päpstlichen Lehramt anzusprechen.

#### 7. Das Gravitationszentrum des Lehramtes von Papst Johannes Paul II. in GS 22

Eine kirchlich gesehen ausgesprochen hochrangige Rezeptionslinie von GS stammt von Johannes Paul II., der als Erzbischof von Krakau bereits ein wichtiger Faktor der Textgeschichte von GS gewesen war. Diese Nähe dieses Papstes zur Pastoral-konstitution lässt sich bereits quantitativ fassen; GS ist der meist zitierte Text in seinen lehramtlichen Äußerungen gewesen. Die unzweideutige Nähe dieses Lehramtes zu GS duldet auch von ihrem Selbstanspruch her keine Distanzierung:

„It is precisely my intimate knowledge of the origin of *Gaudium et Spes* that has enabled me fully to appreciate its prophetic value and to make wide use of its content in my Magisterium, starting with my first Encyclical, *Redemptor Hominis*.“

Karol Wojtyła hatte auch nach dem Konzil als Erzbischof in Krakau ein starkes Interesse

an der Realisierung des Konzils gezeigt und sich dazu auch theologisch mit einer eigenen Studie geäußert. Ihre Einschätzung der Lehre des Konzils ist ebenso aufschlussreich für seine Rezeptionsperspektive wie seine oben schon angesprochene Rede während der dritte Sessio. Der Kardinal schreibt dort als Kommentar zu den Eingangsworten der Pastoralkonstitution: „Schon die ersten Worte der Konstitution ‚Gaudium et spes‘ sind Anzeichen dafür, daß die Lehre des Konzils auf Identität und Solidarität ausgerichtet ist.“ Dieser Satz zeigt auf vier Dinge, die für die Konzilsrezeption des Kardinals charakteristisch sind: Sie arbeitet mit einer strukturellen Zweiheit von Selbst- und Fremdverhältnis. Dabei gibt es zweitens ein unmittelbares Verhältnis der Kirche zu den anderen, das jeder Ausschließungstendenz entgegensteht. Es gibt drittens ein Verhältnis der Kirche zu sich selbst, das die Kirche im Verhältnis zu den anderen bestärken soll. Und es gibt viertens einen Vorrang der Identität mit sich vor der Identifizierung mit den anderen, der sich gleichwohl vor jedem Gegensatz hütet. Diese vier Eckpunkte sind auch in das päpstliche Lehramt von Karol Wojtyła eingegangen. Man wird sicher sagen können, dass das Pontifikat von Johannes Paul II. ein pastorales Programm verfolgte, dem eine Verortungsstrategie inhärent war. Die zahlreichen Pastoralreisen, die dieser Papst seit Beginn seines Pontifikates antrat, sind ein Beleg dafür. Unter seinen lehramtlichen Äußerungen drücken zwei die Nähe zu GS nochmals verdichtet aus – die schon erwähnte Eröffnungsenzyklika *Redemptor hominis* und die Enzyklika *Fides et ratio*. Der erste Artikel von *Redemptor hominis* hat eine markante Eröffnung, die auf zwei Pole verweist: auf Jesus Christus als die Mitte von Kosmos und Geschichte sowie auf die zeitliche Nähe zum Jahr 2000, also eine Glaubensposition und eine historische Situation der damals heutigen Welt. Dabei geht Christus dem Jahr 2000 voraus; entsprechend ist die Relativität von Glaube und Geschichte keine Relativierung der Wahrheiten des Glaubens. An der Zweiheit dieser Relativität entlang und mit dieser Option des Glaubens ist die Enzyklika gearbeitet. Mehrfach wird in *Redemptor hominis* eine Passage aus GS angeführt, nämlich GS 22,1 und 2, bevorzugt mit dieser Textstelle: „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt.“ Man kann diese Lehre von GS geradezu als das Gravitationszentrum des Lehramtes von Johannes Paul II. ansehen. In der Nr. 60 von *Fides et ratio* hat dieser Papst darüber direkt und auch persönlich Rechenschaft gegeben: „Tiefe philosophische Bedeutung besitzt gewiß auch die Formulierung, die den Höhepunkt jenes Abschnittes bildet. Ich habe sie in meiner Enzyklika *Redemptor hominis* aufgegriffen; sie gehört zu den festen Bezugspunkten meines Lehrens: ‚Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorausbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.‘“ Auf diesen Zusammenhang zwischen Christus und Erschließung der göttlichen Berufung des Menschen jeweils bei jedem einzelnen Menschen war das Lehramt von Johannes Paul II. ausgerichtet. Die Schwerkraft dieser Position führt zugleich zu einem markanten Methodenwechsel gegenüber GS. Während dort mit dem Dreischritt sehen-urteilen-handeln der Verweis auf Christus nach der Identifizierung der Lebensfragen, -probleme und -perspektiven der

Menschen erfolgt, steht er hier am Anfang. Die Konzentration auf Christus erzwingt dann die Konfrontation mit der Realität des heutigen menschlichen Lebens und auch den Realitäten der Geschichte, insbesondere der menschlichen Schuldgeschichte innerhalb und außerhalb der Kirche. Insofern handelt es sich nicht um einen Gegensatz zu GS, wohl aber um eine Phasenverschiebung. Statt auf dem Boden der Zweiheit von außen und innen von außen nach innen vorzugehen, wird von innen nach außen auf die Zweiheit von innen und außen hin vorgegangen. In diesem Wechsel der Methode startet man beim Glauben und geht dann in die soziale Realität hinein. Die Sprache des Glaubens, die dabei gefunden wird, ist primär wer-identifiziert, aber durchaus offen und in einem zweiten Schritt auch genötigt, sich mit den Orten zu identifizieren, an denen sie Menschen begegnet. Das erfasst den springenden Punkt der Nicht-Ausschließung in GS und es bedeutet auch eine pastorale Ortsbestimmung, aber die prekären Erfahrungen in dieser Ortsbestimmung müssen dann nicht notwendigerweise auch ad intra auf die Kirche hin festgehalten werden. Das kann geschehen, ist aber keine strukturelle Notwendigkeit mehr. Gleichwohl steht man hier vor einer topologisch markierten Rezeption von GS.

Der Ort, von dem aus Johannes Paul II. GS erreicht hat, ist Christus, der neue Mensch, und an diesem Ort ist die Berufung Gottes an jede menschliche Person eingetragen. Deshalb fiel es diesem Papst nicht schwer, sich jedem Menschen ganz persönlich zuzuwenden, und das gelang ihm sogar, wenn er mit einer großen Anzahl von Menschen konfrontiert war. Sein Grundrespekt vor jeder Person hat ihn befähigt, jeden mit den Stärken anzunehmen, die Christus in ihm zum Vorschein bringen. Deshalb war Johannes Paul II. auch konsequent handlungsfähig, wenn es um Attacken auf Menschen geht, die ihre Personwürde direkt betreffen, wie sexueller Missbrauch innerhalb und außerhalb der Kirche, Abtreibung und Krieg. Deshalb war die kirchliche Aussöhnung mit den Juden ein Glaubensanliegen dieses Papstes, weil ein religiös begründeter und ausgeführter Antijudaismus einen gravierenden Mangel an Respekt vor der Würde konkreter Personen und einen Angriff auf Christus selbst darstellt. Jeder Mensch hat für die Topologie dieser Glaubensdarstellung einen wesentlichen und unverzichtbaren Wert. Es handelt sich um eine anthropologisch-personal formierte Topologie. Die Differenzen, die jede Person durch die geschichtliche, gesellschaftliche und politische Situation durchziehen, in der sie sich befindet, sind zunächst einmal Größen von zweitem Rang. Sie werden von dem Moment an erstrangig, wenn sie die konkrete Person in ihrer göttlichen Berufung antasten. In diesem Sinn ist eine solche christologische Rezeptionslinie offen für einen unzweideutigen Menschenrechtsstandpunkt, womit der Kreis sich schließt und der Ortsbestimmung von GS ad extra eine öffentlich wahrnehmbare Autorität gegeben wird. Benedikt XVI., der Amtsnachfolger von Johannes Paul II., hatte als Präfekt der Glaubenskongregation diese Topologie nach innen durch die Betonung der katholischen Glaubensidentität abgesichert. Es wird interessant sein, zu beobachten, wie und inwiefern er sich diese Topologie nun nach außen am Ort der Kathedra Petri zu Eigen machen kann und wird.

8. *Explizite und anonyme ökumenische Rezeptionslinien* GS ist der Text des Konzils, der am stärksten unter Beteiligung nicht-katholischer Theologen erarbeitet worden ist. Das ist insbesondere der Verbindung zwischen Lukas Vischer und Bischof Guano zu verdanken,

die nach der Entscheidung für die Zeichen der Zeit auch wirklich griff. Was Vischer Guano vorschlug, fand seinen Widerhall ab dem Züricher Text, auch wenn es in seinen reformierten Grundlinien nicht so übernommen wurde. Gleichwohl kann Lukas Vischer von Faith and Order GS aus der Sicht der ökumenischen Bewegung nicht hoch genug einschätzen: „Die gemeinsame Ausrichtung sowohl auf die allgemeinen Gegebenheiten als auch auf die besonderen Probleme der gegenwärtigen Zeit ließ Konvergenzen entstehen, die alte Gegensätze in einem neuen Licht erschienen ließen. Das gleiche gilt zu den nichtrömischen Kirchen. Soll sich deren Begegnung weiter entwickeln, kann die Bedeutung der Pastoralen Konstitution kaum überschätzt werden.“ Gleichwohl übt er auch Kritik, die berechtigt ist und die klare Schwächen im Text markiert. So weist er darauf hin, dass die Pastoralen Konstitution in der Situationsanalyse der gegenwärtigen Welt das Problem der getrennten Kirchen nicht erwähnt, obwohl es zur Ortsbestimmung in der Welt gehört. „Sie erweckt den Eindruck, als gäbe es ein klares Gegenüber von Kirche und Welt, während doch in Wirklichkeit die Trennung uns gerade in der Auseinandersetzung mit der Welt besonders schmerzlich belasten muß. Dieses unrealistische Bild führt natürlich dazu, daß auch kein Wort der Buße über die Spaltung ausgesprochen werden kann.“

Sogar noch weiter gehen Roger Schutz und Max Thurian, beide Mitglieder der Gemeinschaft von Taizé, Beobachter beim Konzil sowie Kommentatoren von DV. Auch wenn all die anderen ökumenisch einschlägigen und bedeutsamen Dokumente des Konzils entscheidende Schritte gewesen seien, so könnten sie doch nicht der Gefahr einer reinen christlichen Selbstidentifikation wehren und „zur Charta eines neuen christlichen Gettos werden, das zwar weitgehend ökumenisch, aber doch in sich selbst geschlossen und für die Mehrheit der Gläubigen, agnostischen und atheistischen Menschen verschlossen wäre. Hier liegt der ungeheure Wert der Tatsache, daß die Pastoralen Konstitution ‚Über die Kirche in der Welt von heute‘ erlassen wurde. Sie bietet die Grundlage dafür, daß die Kirche, selbst wenn sie alle Christen zur sichtbaren Einheit versammelt hätte, sich dennoch nicht mit sich selbst begnügen will. Die Kirche ist das Zeichen Gottes in der Welt und für die Welt.“ Schutz und Thurian erfassen damit die Bedeutung des Nichtausschließungsmechanismus in GS sehr genau. Die Voraussetzungen für einen Eintrag von GS in die ökumenischen Bemühungen sind also gegeben. Gleichwohl bleibt GS in den Rahmenbedingungen der ökumenischen Dialoge und wird nicht direkt in ihnen verortet. Auch Lukas Vischer wendet GS nicht an, wenn konkrete Fragen unter den Trennungsgründen zu verhandeln sind wie die Kollegialität. Der Sache nach ist GS natürlich im Konziliaren Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung präsent, der das Spektrum der bedrängenden Gegenwartsfragen von GS erweitert. Ebenso stehen die Gemeinsamen Sozialworte der Kirchen in Deutschland und Österreich im Rahmen von GS; angeführt wird die Pastoralen Konstitution gleichwohl nicht. Ebenfalls wird der Sache nach GS präsent gehalten, wenn es in Nr. 7 und 12 der *Charta Oecumenica* heißt: „Wir verpflichten uns über Inhalte und Ziele unserer sozialen Verantwortung miteinander zu verständigen und die Anliegen und Visionen der Kirchen gegenüber den säkularen europäischen Institutionen möglichst gemeinsam zu verteidigen. ... Wir verpflichten uns, für das Gespräch mit allen Menschen guten Willens offen zu sein, gemeinsame Anliegen mit

ihnen zu verfolgen und ihnen den christlichen Glauben zu bezeugen.“ Der Respekt vor den pastoralen Kompetenzen der anderen und die Nicht-Ausschließung der Menschen dieser Welt sind Eckdaten der Lehre von GS. Gleichwohl hat GS in den hauptsächlichen Schritten der Ökumene der Kirchen bislang keinen nachhaltigen Platz gewonnen. In der wichtigen Studie ‚Lehrverurteilungen – kirchentrennend?‘ spielte es keine nachweisbare Rolle; ebenso wenig wird es – im Unterschied zu DV – in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre angesprochen. Das bedeutet nicht, dass GS für die Ökumene bedeutungslos wäre oder dass die Kirchenspaltung keine pastorale Herausforderung darstellte. Beides ist der Fall, weil die Differenz der Kirchen und die Bemühungen der Ökumene einen Ort darstellen, dem keine kirchliche Verkündigung des Glaubens ohne Schaden für sich selbst ausweichen kann. Es handelt sich bei der Ökumene angesichts der Kirchenspaltungen um nichts weniger als ein Zeichen der Zeit. Aber das ökumenische Potential einer pastoralen Ortsbestimmung bleibt noch zu entdecken und möglicherweise auch die topologische Fragestellung der Ökumene selbst.

### 9. Ergebnis

GS hat eine Anziehungskraft, die bis hin zu einem Gravitationszentrum eines päpstlichen Magisteriums gehen kann. Zugleich bleibt die pastorale Ortsbestimmung der Konstitution wegen der Relativitäten anstößig, die sie notwendigerweise erzeugt. Es besteht bei manchen Rezeptionslinien der leise Verdacht des Relativismus, ohne dass dabei der konsequente Nicht-Ausschließung von GS der Respekt verweigert würde. Eine offene Flanke der bisherigen Rezeption liegt in dem ungeklärten Verhältnis von Wer-Identität des jeweiligen theologischen Ausgangspunktes und der Wo-Identifizierung, die erst unausgesprochen anwesend ist. Das ist aber eine der primären Leistungen von GS. Seine pastorale Ortsbestimmung mutet der Theologie und der Kirche eine topologische Umorientierung zu.

Die Frage vom Anfang dieses zweiten Schrittes muss noch beantwortet werden, welche Art von locus theologicus die pastorale Ortsbestimmung von GS eigentlich darstellt. Sie ist zunächst einmal kein *locus theologicus proprius*, weil sie mit Konfrontationen auftritt, die von außen kommen und denen man nicht ausweichen kann. Aber sie ist auch nicht einfach ein *locus theologicus alienus*, weil sie zugleich an entscheidenden Realitäten christlicher Glaubensüberzeugungen wie der Identifizierung Christi mit der Menschwerdung jedes Menschen fokussiert bleibt. Der locus theologicus von GS ist mitten in dieser Differenz von Innen und Außen angesiedelt. Er ist eine Art von *locus theologicus alternativus* nach zwei Seiten hin, der den Sinn für das Innen mit dem Außen der Menschen konfrontiert, aber diesem Außen auch die Bedeutung Christi entgegenhält. Damit stellt sich die abschließende Frage, wie die Handlungsalternative aussieht, die mit GS für Kirche und Theologie eröffnet worden ist.

### III. handeln.

#### Ein theologischer Ortswechsel von der Utopie zur Heterotopie

GS bringt Erleichterung und Zumutung. Es macht die Position der Kirche in der heutigen globalisierten Welt leichter, aber es mutet auch einen Ortswechsel zu. Nach Karl Rahner handelt es sich bei GS um den Anfang der Weltkirche; am Ende der Kommentierung kann das nur bestätigt werden. Die Fragestellungen und Perspektiven des Textes weiten den Blick der Theologie auf alle Menschen und fördern eine pastorale Ortsbestimmung in

jede Situation von Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute. Und doch ist mit dem globalen Format, das GS in die Kirchen- und Theologiegeschichte einführt, noch nicht alles erfasst, was die Konstitution anbietet. Was sie zu bieten hat, ist eine pastorale Ortsbestimmung nach außen und nach innen. Die Kirche öffnet sich nach außen auf den neuen Ort einer weltweiten Präsenz; das wird mit dem Beginn der Weltkirche von Rahner auch beschrieben. Aber es geschieht an diesem Ort zugleich auch etwas nach innen, das die Kirche befähigt, sich mit dem Zuschnitt einer Weltkirche auch zu identifizieren und dem eigenen neuen Format auch selbst gerecht zu werden. Sie wird angehalten, die eigenen Abwehrmechanismen gegen die weltweite Präsenz zu überwinden. Erst dann wird aus der Weltkirche ein eigener Topos für die Darstellung des Glaubens. Sie ist nicht einfach wie selbstverständlich da; mit diesem Ort müssen sich Theologie und Kirche auch tatsächlich identifizieren. Sie werden genötigt, aus ihren bewährten Wer-Identifikationen in eine herausfordernde Wo-Identifizierung einzutreten. Das ist der Zumutungsgehalt von GS. Die Konstitution spricht einerseits den Mut zu, sich auf neue, noch unausgetretene Pfade einzulassen, aber sie lässt der Kirche und ihrer Theologie auch gar keine Alternative, als sich mit ihrer neuen Umgebung vertraut zu machen. Mit der pastoralen Ortsbestimmung tritt zum einen ad extra der Kontext einer weltweiten Präsenz auf, und gilt ad intra eine eigene Logik der Tat. Nach außen bringt das die Not mit sich, sich der Pluralität des heutigen Lebens aussetzen zu müssen. Diese Pluralität ist keine einfache Angelegenheit; sie tritt vielmehr unübersichtlich auf und ist von unvermuteten oder übersehenen Gewaltpotentialen durchzogen. Sie kann unheimlich sein. Eine solche Pluralität gesteht es der Kirche nicht mehr zu, sich in einen heimeligen, nur ihr allein gehörenden Eigenort zu verabschieden; die Kirche würde sonst vor ihrem eigenen Auftrag davonlaufen. Das kann eine herbe Ernüchterung bedeuten, aber es ist unausweichlich mit der Weltkirche gegeben. Die Vorstellung, man ginge nun in eine geordnete, für alle klar und übersehbar bestellte Welt hinein, wäre illusionär. Die pastorale Ortsbestimmung verweigert sich zum anderen ad intra jenen Ausschließungsmechanismen, die sich dann einstellen wollen oder nahe legen, wenn aufgrund der neuen prekären Umgebung Momente von Sprachlosigkeit auftreten oder Gegnerschaften entstehen oder Gleichgültigkeiten bedrängen. Das ist ein Segen, weil das vor den Ressentiments bewahrt, welche die Hoffnung des Glaubens im Kern korrumpieren. Die Logik einer Weltkirche, die sich Ausschließungsmechanismen verweigert, lässt eine solche Selbstkorruption nicht mehr zu. Wenn der Anspruch nach außen und die Wirklichkeit nach innen so weit auseinander klaffen würden, dass das Label ‚Weltkirche‘ nur als hübsche Fassade aufträte, ihm aber keine inneren Realitäten der Kirche entsprächen, dann wäre der Anspruch einer pastoralen Ortsbestimmung in jeder Welt von heute schon an der Kirche selbst gescheitert. Ohne die Überwindung lang geübter Ausschließungsmechanismen ist die Weltkirche im Modus von GS nicht zu haben. Sie verlangt nach einer prekären Identifikation mit dem christlichen Glauben. Deshalb geschieht etwas mit einer Theologie und mit der Kirche, wenn sie sich auf diesen Ortswechsel und auf die ihm eigene Logik einlassen. Welche Veränderungen stellen sich ein? Der Schlüssel für die Antwort darauf liegt bezeichnenderweise in dem Hauptvorwurf, der dem Text von GS gemacht wird, also seinem vorgeblichen Optimismus und seinem angeblich mangelndem Realismus über die Schwachstellen der heutigen



Welt. Der Vorwurf wird dann gemacht, wenn man sich eher an diesen Schwächen heutiger Menschen und jenen bedenklichen Erscheinungen der heutigen Zeit orientiert. Aber dieser Vorwurf muss sich fragen lassen, ob eine Kirche, die über ein solches Evangelium wie das von Jesus, dem auferstandenen Christus verfügt, eine solche Haltung nötig hat. GS jedenfalls hat sich dafür entschieden, allen und allem, mit dem und mit denen eine Weltkirche konfrontiert wird, ohne Ressentiment und ohne Schielen auf die real vorhandenen Schwächen zu begegnen. Die pastorale Ortsbestimmung von GS setzt auf die Stärken der Menschen von heute und auf die Stärken der Welten, in denen sie diesen Menschen begegnet. Dazu gehört Mut, und das bleibt in der Zumutung des genannten Ortswechsels auch erhalten. Was der Vorwurf an GS erfasst, ist vielmehr etwas anderes. Es geht um die Realität des Ortes, an den zu wechseln GS Kirche und Theologie einlädt. Wie ist dieser Ort beschaffen? Es ist auf jeden Fall ein neuer Ort mit manchen Unbekannten.

Wo liegt dieser Ort im Verhältnis zu dem, wovor der Vorwurf an GS warnt: jenseits der Schwächen in den pluralen Welten von heute, ohne Kontakt dazu, mitten darin? Der Vorwurf einer optimistischen Relativierung sieht in den großflächigen Perspektiven einer Weltkirche, die GS eröffnet, so etwas wie eine Utopie, also einen Nicht-Ort. Er stellt zwar eine schöne Idee bereit, aber diese erweist sich vor Ort, in den Niederungen kirchlichen und theologischen Alltags, in den Handlungszwängen einer globalisierten Welt und angesichts der Forderungen eines ernsthaften Glaubens als nicht realisierbar. Das ist eine wirkliche Frage: Ist der Wechsel in die globale pastorale Ortsbestimmung mit all den Relativitäten, denen Kirche und Theologie dann nicht mehr ausweichen können, tatsächlich eine utopische Perspektive? Führt sie an einen Nicht-Ort, den es nicht gibt und den man wegen der Gefahren einer Relativierung der eigenen Glaubensposition auch besser gar nicht ansteuern sollte? Die Frage nach dem utopischen Gehalt des Ortswechsels, der mit GS fällig wird, ist nicht von der Hand zu weisen. Sie ist angesichts der Mentalitäten jener Ordnung der Dinge durchaus berechtigt, die in der Entstehungszeit von GS das Feld bestimmten. Es waren utopische Perspektiven wie die Zuversicht auf einen technologischen Fortschritt, der den Menschen auf den Mond bringt, und auf einen gesellschaftlichen Fortschritt, der dann Zug um Zug die Probleme der Welt löst, einschließlich der Probleme von Krieg und Frieden, Energieressourcen und undemokratischen Selbstgerechtigkeiten. Die Bedeutung und auch die Macht von Utopien sind nicht gering zu schätzen. Die Moderne ist wesentlich von Utopien geprägt, und es gab ja auch einen realen Fortschritt in den letzten vierzig Jahren. Entsprechend werden Utopien innerhalb und außerhalb der Theologie weiterhin auch ernsthaft vorgeschlagen. Menschen sind auf den Mond gekommen und schicken sich nun an, den Mars genauer zu erforschen. Es hat auch eine Abrüstung gegeben, sogar ein sehr unerwartetes Ende des Kalten Krieges war zu erleben. Und es ist ja auch nicht so, als wäre man in Sachen Kriegsprävention und Frieden-Schaffen mit friedlichen Mitteln überhaupt nicht weiter gekommen; man darf sich von den Kriegen und Konflikten der letzten fünfzehn Jahre auch nicht in eine bloße Schwarzseherei hineintreiben lassen. Das moderne Abenteuer, neue Welten zu entdecken, die utopisch erscheinen und doch besser sind als die heutigen, lockt immer noch mit faszinierender Macht; Biogenetik, Nanotechnologie, Internet, weltweites Streben nach Demokratie etc. lassen vieles

möglich erscheinen, was bislang undenkbar war. Mit solchen Abenteuern ist die typische Haltung einer modernen Utopie verbunden: die Annahme, dass das Beste erst noch kommt und dass es wahrscheinlich um die nächste Ecke wartet. Das ist ein starker Dynamisierungsfaktor, ein regelrechtes Empowerment für alle, die schon müde geworden sind. Und wo käme man im Leben hin, wenn man nicht mehr davon ausginge, das Beste stünde eigentlich erst noch bevor? GS macht der Kirche und der Theologie Mut, sich auf das Abenteuer einer Weltkirche nach außen wie nach innen einzulassen; es gibt keinen Grund, so die Grundhaltung der Aussagen in GS, vor den notwendigen und unausweichlichen Relativitäten einer pastoralen Ortsbestimmung Angst zu haben und zu erschrecken. Und die Annahme, dass das Beste im Leben noch aussteht, ist geradezu eine christliche Primärtugend. Wer nicht darauf hofft, dass Christus schon bald wiederkommt, dass die Macht des Todes auch für das eigene Leben überwunden ist, dass es keinen Grund für Verzweiflung gibt, glaubt nicht wirklich christlich. Und auch der Gravitationsschwerpunkt des Magisteriums von Johannes Paul II. in Christus, dem neuen Menschen (GS 22), folgte einer utopischen Sprache. Und doch handelt es sich bei GS nicht um einen utopischen Entwurf. Das ist der Standpunkt, der hier am Ende des Kommentars vertreten wird. Was GS anzubieten hat, ist keine Utopie, sondern eine Heterotopie. Es ist nicht der Nicht-Ort, zu dem sich die Weltkirche wider die Schwachstellen dieser Welt aufmacht, sondern der Anders-Ort, der sie in den Verwerfungen und Ausschließungen der heutigen Pluralität sprachfähig macht. Wenn es stimmt, dass GS mit einer utopischen Grundperspektive arbeitet, dann wird man sagen können, die Pastoralkonstitution speziell und das Konzil generell bedeuten ein Nachholen der Moderne in die Kirche, das zwar spät kam, aber doch nicht zu spät vollzogen wurde. Das ist eine nahe liegende und auch berechtigte These. Sie kann sich auf gute Gründe in der positiven und überraschten Art und Weise stützen, wie die moderne Öffentlichkeit auf das Konzil reagiert hat und wie die Vertreter des ‚Antikonzils‘ nicht zuletzt GS wegen ihrer Antipathien gegen moderne Errungenschaften abgelehnt haben. Wenn es sich dagegen um eine heterotopische Perspektive handelt, dann geht es bei GS um einen anderen Vorgang, der nicht einfach nur die Moderne nachholt, sondern die Selbstabschließungen ihrer Wer-Identitäten überschreitet. Die Moderne ist dann die Voraussetzung für GS; die Konstitution greift ihre starken Seiten auf, schätzt sie also wert. Aber sie tut das, indem sie einen elementaren Ortswechsel gegenüber den Ausschließungsmechanismen dieser Moderne vollzieht. Bei der utopischen Interpretation bezieht GS eine Identitätsposition, mit der die ausdifferenzierten Verhältnisse der Moderne in der Kirche angenommen werden; bei der heterotopischen These bezieht GS eine topologische Position jenseits der selbst-begründeten modernen Wer-Identitäten. Der erste Vorgang ist positiv wertschätzend gegenüber den modernen Errungenschaften, der zweite Vorgang ist gleichsam negativ-wertschätzend gegenüber den unausgetragenen Ausschließungen dieser Errungenschaften. Der erste bestätigt die moderne Ordnung der Dinge, der zweite überschreitet sie. Das Argument gegen die Utopie und für die Heterotopie liegt im Schlüsselbegriff von GS, den Zeichen der Zeit. Sie erarbeiten keinen Nicht-Ort über die jeweils gegenwärtige Zeit hinaus, also stellen keine Gegenbilder für Orte dar, die es hier und jetzt nicht oder noch nicht gibt. Es sind vielmehr Ortsbestimmungen mitten in dieser Zeit, die dort etwas freilegen, was verschwiegen wird,

aber für die Auseinandersetzung um Humanität und menschenwürdige Verhältnisse repräsentativ ist. In den Zeichen der Zeit ringen Menschen um die Anerkennung ihrer Würde, die ihnen bestritten und beschnitten wird. Wer diese Zeichen benennt, legt frei, worin Menschen von Unmenschlichkeit gefährdet und zerstört werden. Aber es bleibt nicht einfach bei diesem, notwendigerweise kritischen Widerspruch zu den Verhältnissen, in denen sich Zeichen der Zeit ausbilden. Wer diese Zeichen benennt, wird dazu genötigt, sich mit den Menschen zu solidarisieren, die in diesen Zeiterscheinungen um die Anerkennung ihrer Würde ringen. Wer also auf Zeichen der Zeit verweist, wird dazu getrieben, im Modus von Solidarität bei diesen Menschen eine alternative Lebensperspektive zu unterstützen oder ihnen eine solche anzubieten. Mit dem Benennen von Zeichen der Zeit werden zum einen Zeichen auf kritische Orte in den realen Verhältnissen des Lebens gelegt, wie zum anderen Zeichen für alternative Lebensverhältnisse gesetzt, die im Modus der sprachlich wie tatkräftig ausgeführten Solidarität bereits anwesend sind. Die Zeichen der Zeit und das, was in der Botschaft Jesu das Reich Gottes genannt wird, gehören deshalb zusammen. Es handelt sich um Heterotopien an den Orten, an denen die Menschwerdung von Menschen gefährdet ist. Aus diesem Grund ist die nüchterne Auseinandersetzung mit der Relativität einer wechselseitigen Zweiheit so wichtig, die nicht relativiert werden darf und die für eine pastorale Ortsbestimmung kennzeichnend ist. In dieser Wechselseitigkeit steckt einerseits die prekäre Identifikation von neuralgischen Punkten, die bei einer selbstverständlichen Hinnahe der Verhältnisse übersehen oder verschwiegen wird. Und andererseits bietet sie die sprachlichen wie praktischen Potentiale an, um wider diese Selbstverständlichkeiten eine heterotopische Sprache zu entwickeln. In diesem Sinn markieren die Zeichen der Zeit sowohl die Wechselseitigkeiten, denen die Kirche und ihre Theologien nicht ausweichen können, als auch die Relativierungen, die wider jene Verhältnisse nötig sind, die Menschen hier und heute gefährden und zerstören. Der heterotopische Gehalt einer pastoralen Ortsbestimmung geht ad extra auf die Verhältnisse hin, in denen die Würde von Menschen gefährdet wird und in denen eine Solidargemeinschaft wider die Macht dieser Verhältnisse nötig wird. Die heterotopische Qualität der pastoralen Ortsbestimmung geht zugleich auch ad intra auf das hin, womit die Kirche ihrem eigenen Evangelium im Wege steht und Menschen im Verfolgen ihrer Menschwerdung gefährdet. Das konfrontiert mit Ausschließungen und Abschließungen nach innen wie nach außen. Deshalb ist GS für Kirche und Theologie prekär. Seine Rezeption mutet ihnen einige Fragen zu: Können sie die radikale Offenheit gegenüber den Stärken anderer Menschen und gesellschaftlicher Realitäten mitmachen oder müssen sie dahinter zurückbleiben? Verfallen sie der bloßen Wer-Identität oder halten sie eine Qualität von Wo-Identifizierungen, die in den Wer-Identitäten die verschämten Anteile freilegen? Besitzen sie die Aufmerksamkeit und die Sprache, um die Zeichen der Zeit heute überhaupt zu benennen? Sind sie in der Lage, die Heterotopien auszuhalten, die dabei entstehen, und deren Bedeutung sogar noch zu steigern? Mit weniger Fragen als diesen wird keine Interpretation von GS entlassen. Eine Auseinandersetzung mit der Pastoralconstitution, die sich ihnen stellt, kann dann aber die Bedeutung ihrer Ortsbestimmung in der Welt von heute entdecken.